تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام (٢)

الحركة الصوفية فى الإسلام

الدكتور
محمد على أبو ريان
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

الحركة الصوفية فى الإسلام

الدكتور محمد على أبو ريان

غلاف
مطبعة الانتصار
ELENTSAR PRESS
١٠ ش الوردى كوم الدكة - ت : ٤٩١٦٥٩٧

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (٢)

الحركة الصوفية في الإسلام

الدكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ الفلسفة وتاريخها
ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٢٠١٦٣

تصـــــدير

نقدم في هذه العجالة للطبعة الثانية المنفردة من كتاب « التصوف الإسلامي » ، وقد آثرنا تسميته باسم « الحركة الصوفية في الإسلام » كي أن يمكن تتفق هذه التسمية مع مبنى هذا الكتاب ، من حيث أنه يعرض لتطور الحركة الصوفية زمانياً ، هذا بالإضافة إلى أنه يتضمن دراسات لمعظم مفاهيم التصوف ومصطلحاته ، منذ نشأته الأولى إلى تمام احتواء الطرق الصوفية لمعالمه كلها في ماضي العالم الإسلامي وحاضره .

وليست الغاية من هذا السفر الجديد هي مجرد تسجيل وقائع الحياة الروحية في الإسلام في وثائق تاريخية ، بقدر ما هي محاولة لإظهار ما خفي من أسرار هذه الحركة المباركة وتمييز الصحيح منها من الباطل ، وتوجيه جماعة المسلمين الآخذين بأسباب الطريق ومراقيه إلى أنسب السبل وأصلحها ، وأكثرها اتفاقاً مع السلوك السوي والأخلاق الرشيدة التي أرسى قواعدها قدوة المؤمنين ، ومقدم هذه الأمة سيدنا رسول الله عليه الصلاة والسلام .

وسنرى في أقسام هذا الكتاب ما يثلج صدور المؤمنين من التزام بأصول العقائد وفروعها وانطلاق من الكتاب والسنة ، وتمسك تام بأهداف الشريعة .. ذلك هو التصوف ، وهو خلق المسلم الحق وطريق عباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً .

وانسياقاً مع هذا الإتجاه الذي حرصنا على تبنيه ، وهو الإلتزام بالعقيدة الإسلامية المطهّرة ، والإقتداء برسول الله الكريم ، فقد جعلنا هدف هذا الكتاب تلك القاعدة أو المعيار السليم ، وهو اتخاذ السنة أساساً للتمييز بين التصوف الصحيح والتصوف الزائف وسنعرض لهذا الموضوع بالتفصيل حيث نقف وقفة ملتزمة إزاء كل انحراف عن مذاهب السلف وأهل السنة الصالحين الأطهار .

وسنحاول أن نعالج في أقسام هذا الكتاب معظم مسائل التصوف ومشكلاته آملين أن يكون هذا العمل سفراً كاملاً يعالج مشكلات الطريق الصوفي ، ويبرز شخصياته ومفاهيمه عبر تاريخ الإسلام الطويل .

وقد بدأنا بتمهيد للبحث ينصب على مشكلة التصوف المقارن ، وكيف أن ظاهرة التصوف ونموها وتطورها إنما توجد عند الأديان كلها بطريقة تماثلية ، ومن ثم فإن الإسلام ليس بدعة بين الأديان في أن ينشأ لديه زهد ثم تعمق لمضامين الحياة الروحية ، وينشأ التصوف ويختلط بالفلسفة فيظهر التصوف المفلسف ، كما هو الحال في التصوف الهندي والمسيحي والإسلامي في أطواره المختلفة .

وكذلك فإن التمهيد ينطوي على محاولة للرد على بعض علماء النفس التجريبي والمرضى الذين يعتبرون أن حالات التصوف هي انحرافات أو أمراض نفسية ، أو أنها توترات عصبية غير سوية ، وأن أصحابها لا يتمتعون بالإتزان النفسي أو بالصحة النفسية .

ثم تناولنا في المقدمة العامة معنى كلمة تصوف بحسب مختلف الآراء ، وكذلك عرجنا على تعريفات التصوف ، واخترنا جملة منها حاولنا شرحها للتعريف بالتصوف .

وبعد تلك المقدمة السابقة استعرضنا النشأة التاريخية للتصوف ، وكيف بدأ بالزهد وأشرنا إلى بعض شخصيات حركة الزهد ، ثم ختمنا هذا الجزء بالكلام عن العوامل التي أدت إلى نشأة الزهد عند المسلمين .

وفي الجزء التالي من الكتاب حاولنا استعراض الأدوار التي مر بها التصوف الإسلامي وقدمنا لهذا الجزء بمقدمة عامة عن حركة التصوف الإسلامي ومدارسه ، مع إيضاح نشأة المصطلح الصوفي والنزاع بين الصوفية والفقهاء ، وظهور الطريق الصوفي .

وكان علينا قبل أن نقدم نماذج لصوفية الدور الأول ، أن نلقي الضوء على تيارات المد المذهبي الصوفي ، في صورة مدارس روحية كانت لها سمات مشتركة من حيث المنبع والاستمرار التاريخي ، وبعد ذلك عرضنا لبعض نماذج الدور الأول .

ثم ننتقل إلى الدور الثاني ، فنقدم لبعض النماذج فيه بصورة متكاملة عن معالم

الطريق الصوفي التي تمت صياغته بالفعل خلال هذا الدور الثاني من أدوار التصوف ، أو ما يسمى بالسلم الصوفي ، وأسلوب الانضمام للطريق ، والبيعة الصوفية .

وقد اختص صوفية الدور الثالث – أي أصحاب التصوف الفلسفي بقسم كامل من هذا الكتاب نظراً لأهمية الدور الذي لعبوه في تاريخ الحياة الصوفية في الإسلام .

وقد أضفنا إلى هذا البحث ثبتاً بالمصطلحات الصوفية التي لم ترد في السلم الصوفي من هذا الكتاب ، ثم ألحقنا بهذا المؤلف ثلاثة موضوعات تدخل في مجال التصوف إتماماً للفائدة وهي :

(أ) « الولاية الروحية كمعامل للتنمية الشاملة »وكنا قد تقدمنا بهذا البحث إلى مؤتمر التصوف بالجزائر .

(ب) « مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامي عند لويس ماسينيون » «وبالنسبة للحلاج خاصة» وكنا قد تقدمنا به أيضاً للمؤتمر المذكور[1].

(جـ) « الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية » مناقشة قضية المصدر الإيراني ، وقد طبع هذا البحث عام ١٩٧٥ ضمن الكتاب التذكاري للشيخ الإشراقي شهاب الدين السهروردي .

هذا فضلاً عن ثبت بالمراجع العربية والأوربية والأعلام والمصطلحات الواردة في هذا الكتاب ، ونرجو أن تكون فيه إفادة للعلماء والباحثين كمرجع عام في التصوف الإسلامي يهدي إلى طريق الحق في هذا المجال الروحي العميق .

دكتور محمد علي أبو ريان

---

(١) ملتقى الفكر الإسلامي الواحد والعشرين الذي انعقد في الفترة من ٢٦ أغسطس وحتى أول سبتمبر عام ١٩٨٧ بمدينة معسكر بالجزائر .



كرامات الأولياء ، وكذلك فإن قاعدة الإيمان هي أساس كل دين وليس العقل ، والإيمان أمر قلبي وليس استدلالاً عقلياً ، هذا بالإضافة إلى أن كل دين إنما يشتمل على معطيات ميتافيزيقية ، الإيمان بها واجب . وقد يحار العقل في البرهنة على صحتها ، ومن ثم فحكمها هو حكم أرصاد الصوفية وأرباب الولاية الروحية .

وأيا ما قلبنا الأمر ، وجدنا أنه لا يمكن قبول الحجاج العقلي في مجال لا يحتمل أسلوب المنطق وقضاياه .



تمهيـــــد

التصوف حركة تستهدف تعميق المضامين الروحية

لكل دين نزعة إلى الظاهر تمثلها شريعته وعباداته وشعائره وطقوسه المحسوسة ، ونزعة أخرى إلى الباطن أي إلى المضامين العميقة الروحية التي يحجبها الحس .

وقد أشار برجسون إلى هاتين النزعتين فنراه يتكلم في كتابه (منبعا الدين والأخلاق) عن الدين الساكن والدين المتحرك ويقصد بالأخير التصوف والحياة الروحية على وجه العموم .

فالتصوف إذن هو في حقيقة أمره محاولة لتجاوز الشعائر والرسوم الظاهرة لأي دين لكي تواجه النفس في أعماقها شحنات روحية تربطها بالجهد الخلاق وتدلف بها في بحار أنوار القدس الغامرة لتسبح في ينبوع النور وتنعم بالتواجد في جلال الحضرة الإلهية كما يقول الصوفية .

ولقد أثبت مؤرخو التصوف وعلماء الدين المقارن وفلاسفة الأديان ، أن التصوف ظاهرة عالمية ترتبط بكل دين إذا سلك المعتنقون له طريق المجاهدة الروحية . ولكن جمهرة علماء النفس يرون أن المتصوفة صنف من المرضى النفسيين وأن الأعراض التي تظهر عليهم وحالة التوتر العضلي والنفسي المصاحبة للجذب الصوفي هي بعينها نفس الأعراض التي يشخصها الطبيب لدى مرضى النفس . لكننا يجب أن نفطن إلى المغالطة الصريحة التي ينطوي عليها هذا الحكم المتسرع ، وهو أنه لا يكفي أن تتشابه الأعراض الخارجية في هاتين الحالتين حتى نحكم بأنهما حالة واحدة . ذلك أن ثمت فرقاً أساسياً بينهما ، وهو أنه بينما يستطيع الصوفي بقدرته الذاتية العودة إلى حال الصحو أي إلى الحال السوي بعد الجذب ، نجد أن المريض النفسي يعجز عن شفاء نفسه بنفسه والعودة إلى الحالة العادية بإرادته الذاتية .

أما التجريبيون والعقليون الذين ينكرون ظاهرة التصوف بدعوى أنها لا تخضع لمعايير المنطق العقلي وأحكامه ، فيمكن الرد عليهم بقولنا : أنهم إذا أرادوا أن يتحققوا من صحة الأرصاد الروحية التي يصرح بها الصوفية فعليهم أن يسلكوا طريقهم وأن يخوضوا في مسائلهم حتى يستبين لهم وجه الحق في دعواهم ، أما الاكتفاء بالرفض دون الممارسة الفعلية فأمر يأباه منهج المعترضين أنفسهم ، ثم كيف يقبل العقليون الحدس بأنواعه كأداة للمعرفة وهو نوع من الإدراك المباشر الذي لا يستند إلى قواعد المنطق والبرهان ، بل هو من جنس الذوق الصوفي الذي يعول عليه الصوفية في معارفهم ومواجدهم الروحية ؟ وخلاصة القول: أن المعترضين على حقيقة ظاهرة التصوف إنما ينكرون القوى الروحية للنفس وشفافيتها المجلوة ، بينما هم في دائرة العلم يسلمون بأن العالم المبرز يصل إلى ذرى روحية عالية في قمة أبحاثه، وأنه يشعر بنوع من اللذة الروحية الغامرة تهز أعماق نفسه وهي جزاؤه الوحيد على نجاحه في عمله[1].

وكذلك فإن أكبر دليل على هذا التحقق الروحاني هو أن أبحاث التصوف المقارن قد أثبتت وجود تشابه بين أنماط التصوف المعروفة : وهي التصوف الهندي والتصوف المسيحي والتصوف الإسلامي .

ففكرة المعراج القدسي عند صوفية الإسلام هي بعينها فكرة سلم الفردوس Scala Paradisi عند متصوفة المسيحية ، والصعود إلى النرفانا هو نفس الشيء عند الهنود .

وكذلك تتشابه المقامات والأحوال عند هؤلاء الصوفية ، ولا سيما حال الجذب ، وذلك مع اختلاف في تعداد هذه المقامات . وفي أسلوب المجاهدة لأنه يكتسي بلون الدين الذي يعتنقه الصوفي .

وأخيراً فإن المنكر لظاهرة الولاية الروحية وهي منتهى الغايات عند المريدين والسالكين ، إنما يفضي به موقفه هذا في النهاية وفي الغالب الأعم إلى إنكار حقيقة الأديان ، لأنه لن يستطيع تبرير معجزات الأنبياء عقلياً وهي من جنس

---

(١) راجع للم[illegible] : الفلسفة ومباحثها (خصائص الطريقة العلمية) .

مقدمة عامة في التصوف الإسلامي

١ - معنى كلمة تصوف :

كلمة صوفي أو متصوف لا يمكن ترجمتها حرفياً إلى أي لغة أجنبية فإننا نسمي التصوف الإسلامي بالإفرنجية Sufism ، وهذا هو نفس اللفظ العربي الذي نطلقه على التصوف . وقد شغلت كلمة تصوف وصوفية الباحثين فترة من الزمان سواء كانوا من القدماء المعاصرين لنشأة التصوف،أو من المحدثين الذين توفروا على دراسة كتب التصوف والترجمة لشيوخه ومؤرخيه . فهل ترجع هذه التسمية كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة إلى الصوف ولبسه،فيصبح الصوفي بهذا المعنى العابد الناسك المتجه إلى الله بقلبه المبتعد عن زخرف الدنيا وزينتها ، ولهذا فهو يرتدي الصوف أو يتخذ الصوف لباساً ويعزف عن ارتداء الدمقس وفاخر الثياب طلباً منه للنسك والتقشف ؟ وفي هذا المعنى يقول السراج (توفي سنة ٣٧٨هـ) صاحب اللمع ، وهذا الكتاب من أقدم كتب التصوف،يقول : « أن اللفظ تصوف وصوفية أطلق على أهله نسبة إلى ردائهم ، ولأنهم جماع المعارف والعلوم فلهم جميع الأحوال وتتغير أحوالهم هذه دائماً فلا يثبت عليهم اسم مطلقاً ، ولهذا استحسن إطلاق اسم ردائهم عليهم للتعرف بهم » .

وما يقوله السراج في أن الأولياء كانوا يلبسون الصوف يقول قريباً منه عمر بن الخطاب مادحاً الرسول ﷺ « ولبست الصوف وركبت الحمار واردفت خلفك ووضعت طعامك على الأرض »،ومعنى هذا أن الرسول نفسه كان يلبس الصوف وقد جعله الصحابة والتابعين قدوة لهم .

وقال السراج أن النبي وافى أهل الصفة وكانوا قد وردوا على المدينة ولم يكن عنده مساكن فآواهم على صفة المسجد ، وكان هؤلاء يرتدون ملابس من صوف وكان زهدهم وورعهم شديداً .

وروي عن الحسن البصري أن عيسى كان يلبس الشعر ويأكل من الشجر ويبيت حيث أمسى . وقد ورد في عيون الأخبار جزء ٢ « بلغني أن عيسى خرج على أصحابه في جبة من صوف وكساء وكان حافياً » .

يتبين من هذا أن لفظ الصوفي كان شائعاً بين الصحابة وأقره المسلمون وصار إذا أطلق اسم الصوفي في ذلك العهد يقصد به الدلالة على لابس الصوف وجمعه صوفية أي هؤلاء الذين يتميزون بلبس الصوف عن غيرهم .

على أن هذا الرأي قد لا يجد قبولاً عند أصحاب هذه التسمية ، فقد تبين أن الصوفية أنفسهم لا يقبلون تفسير كلمة تصوف على هذا النحو ، أي إرجاع اللقب إلى معنى ارتداء الصوف . فهم أي الصوفية يكادون يجمعون على أن الكلمة يمكن تفسيرها بمعنى « الصفاء » ، وذلك يتضح من ثبت التعريفات التي أوردها نيكلسون ؛ فإلى جوار تعريف واحد لهذه الكلمة على أنها مشتقة من الصوف نجد اثنى عشر تعريفاً لها تتضمن معاني أخرى غير الصوف،وتتجمع هذه المعاني في اتجاه واحد يقصد به الصفاء النفسي من الكدورات البشرية .

وإذن فالرأي الثاني يتجه إلى أن الصوفية من الصفا أو التطهر،فقيل صافي وصوفي أي تطهر . قال بعضهم الصوفي من صفت للإله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامات . وقال بشر الحارث المتوفي سنة ٢٢٧هـ « قوم سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله ، أي أنهم خاصة المؤمنين المقربين من الله والذين يعبدونه ليل نهار ويطيعون ما أنزل من شرائع » .

ويقول المعري في هذا الشأن :

صوفية ما رضوا للصوف نسبتهم   حتى ادعوا أنهم من طاعة صوفوا

وقال شاعر آخر :

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا   فيه وظنـوه مشتقاً من الصـوف
وليس يحمل هذا الاسم غير فتى   صافي فصوفي حتى لقب الصوفي

وأما صاحب الرسالة القشيرية فإنه يناقش الآراء المختلفة التي قيلت بصدد تفسير هذه الكلمة ويرد على أصحاب هذه الآراء ، وينتهي إلى القول : بأن

الأظهر أن هذا اللفظ كاللقب لا قياس عليه ولا اشتقاق منه ، أي أنه لفظ جامد .

ومن جملة الآراء التي أوردها جمهرة المؤرخين رأي غريب يفسر صاحبه هذه الكلمة ، فيرى أن كلمة تصوف مشتقة من الصوفانة وهي بقلة رعناء قصيرة لا تحتاج إلى عناية ، وذلك إشارة إلى أن الصوفية كانوا يكتفون بالنزر اليسير من الطعام والشراب ، لهذا فقد شبهوا بهذه النبتة المسماة صوفانة .

ورأي آخر يورده ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ص ٦١) حيث يرى أن النسبة إلى صوفي قد تكون مشتقة من صوفة نسبة إلى الغوث بن مرة ، وكان الغوث هذا وأهله يجيزون الحاج ؛ ويذكر أن أمه كان لا يعيش لها أولاد فعلقت للغوث هذا صوفة وجعلته ربيط الكعبة حسب نذر قد نذرته إذا ما عاش لها هذا « الغوث » ، ولهذا سمي الغوث باسم صوفة وأطلق هذا الاسم على الصوفية فيما بعد . ويبدو أن هذا الرأي مفتعل ولا ينطبق على الواقع ، فما الصلة بين صبي يحمل نذر أمه وبين جماعة توجهوا إلى الله في السر والعلن يجترون بنار الحب ويخترقون بسبحات وجه الله الكريم .

وقيل أيضاً أن اللفظ مشتق من صوفة القفا ، فهي خصله شعر في مؤخرة الرأس أو العنق ، فربما أن الزهاد والنساك كانوا يرسلون شعورهم وراء أقفيتهم فتتدلى منها خصلة في مؤخرة العنق ، ولهذا كان يطلق عليهم صوفية أي هؤلاء الذين يطلقون شعورهم ولا يعتنون بها لأن لديهم ما يشغلهم عن ذلك من الأمور الروحانية ، وهذا أيضاً رأي مردود .

ويرى البيروني أن هذا اللفظ مشتق من صوفيا اليونانية Sofia وصوفيا اليونانية معناها « الحكمة » . ولكن المصادر الحديثة تكاد تجمع على أن هذا الرأي غير صحيح وأن كلمة « صوفيا » ليست مصدراً لكلمة تصوف الإسلامية ، ولكن بعض المستشرقين يرى أن كلمة تصوف ترجع إلى كلمة يونانية أخرى هي « ثيو صوفيا » ولكن « نولدكه » يرى أن السيجما اليونانية «س» لا تكتب صاد بالعربية بل تكتب «س» ، وعلى هذا فإذا ما اشتققنا كلمة تصوف من « ثيو صوفيا » فإننا سنجد أن « الصاد » ستنقلب إلى «س» ويصبح اللفظ ممجوجاً .

ونحن نرجح أخيراً أن الكلمة آتية من الصوف ، ويظهر أن كلمة تصوف قصد بها أولاً أن تشير إلى الناسك المنقطع العبادة ، ذلك المتعبد الذي لا يحفل بمظهر أو منصب بل يكتفي باللباس البسيط الخشن الرخيص ، وكان مثل هذا اللباس الشائع عند العامة والفقراء يصنع من نسيج الصوف . ولهذا فقد اختص به الصوفية دون أن يتميزوا به ، ويسمى صاحب المجاهدة الروحية بهذا الاسم ويعرف بلابس الصوف . ثم أخذ هذا المعنى الظاهر - ذلك المعنى المنطوي تحت ارتداء هؤلاء النساك للصوف لا ليتميزوا به ، بل لأنه أرخص الملابس إذ كان رداء الفقراء كما قلنا - أخذ هذا المعنى الظاهر يتلاشى بالتدريج وحل محله المعنى المجازي أي صفاء النفس وتطهرها ولهذا فإن مؤرخي التصوف المتأخرين يكادون يجمعون على تفسير كلمة التصوف بهذا المعنى الأخير ، أي بمعنى الصفاء والتطهر .

وقد ذهب البعض أيضاً إلى الصوفية المسلمين سموا هكذا لأنهم قلدوا رهبان المسيحيين في لبس الصوف ، وهذا الرأي ضعيف لأن العرب في جاهليتهم وفي الصدر الأول الإسلامي كانوا يلبسون الصوف ، بل كان الصوف أكثر الملابس استعمالاً في حياة العربي التي كان يشيع في جنباتها التقشف والخشونة ، وإذا كان الإسلام قد حث على مهادنة الرهبان النصارى ، إلا أنه كأي دين جديد كان لابد أن يضع الحدود والمعالم الواضحة بين تعاليمه وتعاليم الدين القديم حتى يضع المؤمنون والتابعون لهذا الدين الجديد أيديهم على طرافة دينهم وجدته ؛ فليس من المعقول إذن أن يتجه رجال الصدر الأول من العباد والزهاد والنساك إلى تقليد رهبان النصارى وهم تابعون لدين كان على المسلمين أن يحترسوا من الخلط بين تعاليمه ورسومه وشعائر الإسلام .. هذا فضلاً عن أن هذا الرأي الذي يقول بأن الصوفية المسلمين ارتدوا الصوف مقلدين في ذلك رهبان المسيحية ، هذا الرأي لا يتفق من ناحية أخرى مع ما يقوله كثير من المستشرقين عن هذه الفترة عندما ظهرت حركة الشعوبية تعبيراً عن رغبة الفرس في الانتقام لانهيار دولتهم ؛ فمثلاً فيما يختص بالتصوف ، يقول « بروان » بأن التصوف حركة فارسية كانت كرد فعل لهزيمة الفرس السياسية والعسكرية أمام العرب ، ولهذا فإن التصوف التأم مع الحركات الباطنية ومع

التشيع بصفة خاصة ، نقول إن هذا فليس من المعقول أن يدفع الفرس العرب المسلمين إلى أحضان المسيحية وهم من ألد أعدائها منذ الصراع التاريخي بين الدولة الفارسية والدولة البيزنطية ، وأيضاً فإن المسيحية دين كتابي يهاجم وثنية زرادشت وتعاليمه التي يدين بها أهل فارس ، بل سنجد أكثر من هذا وهو أن صوفية فارس المتأخرين سيدخلون هذه التعاليم الزرادشتية في تصوفهم .

ولهذا نخرج من بحثنا ، إلى أنه ما دام المستشرقون يقولون بتأثر التصوف بالفكر الفارسي ، فإنه لا يمكن للتصوف في نفس الوقت أن يقبل التأثير الكامل من المسيحية لوجود تعارض بين المسيحية والزرادشتية . وسنعرض في موضع آخر للتأثيرات الأجنبية المزعومة في حركة التصوف الإسلامي .

٢ - بدء ظهور التسمية الاصطلاحية للصوفية :

يقول السراج في اللمع ، أن هذا الاسم « صوفي » لفظ قديم عرف قبل عصر الإسلام ، وإن لم يكن يطلق حينذاك بالمعنى الاصطلاحي الذي اشتهر به في العصر الإسلامي . على أن السراج وحده هو الذي يورد هذا الرأي . أما جمهرة مؤرخي التصوف ، فإنهم يؤكدون أن هذا اللفظ لم يكن شائعاً على عهد الرسول ، وبالتالي لم يكن قد عرفه العرب في جاهليتهم قبل الإسلام .. وكان لفظ « الصحابي » في بدء ظهور الإسلام أسمى ما يمكن أن يتسمى به أحد من المؤمنين الذين اجتمعت كلمتهم على نصرة دين الله ، وكانوا من فضلاء ذلك العصر . وكذلك نجد أن أسمى لقب عرف في الجيل الثاني هو لقب « التابع » ، فالتابعون كانوا في أسمى منزلة بين المؤمنين لشدة تقواهم وعمق إيمانهم . والظاهر أن هذا الاسم « صوفي » عرف في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة ، أي الثامن الميلادي ، وقيل : أنه أطلق أول الأمر على « جابر بن حيان » ، وكان ينتحل مذهب الشيعة ويسكن الكوفة ، ويزاول الكيمياء السحرية ، ويعتنق مبدءاً خاصاً به قريباً مما نعرف من مبادىء الهرامسة الصدد راجع دراسات المستشرق بول كراوس عن جابر بن حيان والكيمياء السحرية في عصره)، وسمي بهذا الاسم أيضاً « صوفي » ، علي بن هاشم الكوفي الصوفي المشهور . وقد اتفق صاحب كشف الظنون وكذلك القشيري

على القول بهذا الرأي ، إلا أن ابن تيمية الفقيه الحنبلي المعروف يرى في رسالة الصوفية والفقراء أن هذا الاسم « صوفي » ذاع واشتهر بعد القرون الثلاثة الأولى للهجرة ، وقد أشار إلى هذا الاسم أيضاً الإمام أحمد بن حنبل ، وأبو سليمان الداراني ٢٢٥هـ ، أما ابن خلدون ،فإنه يذكر أن حاجة الخاصة للتميز عن العامة دفعتهم إلى تكوين طائفة خاصة بهم حوالي القرن الثاني للهجرة، وذلك بعد أن فشى التبذل بين الناس،فسمي الخاصة حسب رأيه « بالصوفية »، وإذن فقد ظهرت كلمة « صوفية » بالجمع في أواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث،ويحدد المستشرق « ماسينيون » ظهور هذه الكلمة بالجمع حوالي سنة ١٩٩هـ وما بعدها الموافق عام ٨١٤م . وتذكر بعض المراجع[١] أن هذا اللفظ أطلق على نفر من الصوفية من المسلمين،الذين كانوا يؤلفون طائفة شبه شيعية أصلها من الكوفة . وكان آخر رئيس لها عبدك الصوفي النباتي،الذي توفي سنة ٢١٠هـ وكانت وفاته في بغداد .

ويبدو من هذا العرض أن لفظ صوفي استعمل تاريخياً – منذ بدء إطلاقه – على خلصاء المؤمنين في الكوفة جنوبي العراق ، وقد أطلق لفظ « صوفية » بالجمع على جميع متصوفة العراق ، في مقابل لفظ « الملامتية » الذي أطلق على متصوفة خراسان[٢]، وبعد قرنين عم إطلاق لفظ صوفية على جميع متصوفة الإسلام دون تمييز ، واختص أتباع حمدون القصار باسم الملامتية .

(١) الكندي : قضاة مصر ص ٤٤٠ – المحاسبي : المكاسب ص ٨٤ الجاحظ : البيان والتبيين جـ ١ ص ٦٥ .

(٢) راجع : أبو العلا عفيفي : الملامتية والتصوف وأهل الفتوة . منشورات الجمعية الفلسفية المصرية .

تعريفات التصوف

ما هو التصوف ؟

هل يمكن لنا أن نضع تعريفاً جامعاً مانعاً للظاهرة الصوفية كما نفعل في سائر العلوم الأخرى مادام العلم يبدأ دائماً بالتعريفات ؟ .. الواقع أننا سنرى من دراستنا لمواقف الصوفية أن التصوف كعلم أو كطريقة للسلوك لا يخضع لتعريف واحد معروف ، ولكن ينظر إليه من زوايا معينة فيعرف على أساس هذه النظرات جميعاً .. وقد مثل لنا الصوفي المعروف « جلال الدين الرومي » ذلك بأن أشار إلى « فيل » محجوز في حجرة أو صندوق خشبي وفي جدرانه بعض الثقوب الصغيرة ، فإذا نظر بعض الناس في ثقب مواجه لخرطوم الفيل ، فإنهم يقولون أن بداخل هذا الصندوق أنبوبة ضخمة غيظة لأنهم لا يرون في مواجهة الثقب سوى ما يشبه الأنبوبة وهو الخرطوم ، والبعض الآخر ينظر خلال ثقب في مواجهة جانب الفيل وبطنه فيذكرون أنهم يرون بالصندوق كرة عظيمة تملؤه . وهكذا فإن كل ناظر خلال ثقب من الثقوب في الصندوق يقرر حقيقة أخرى غير تلك التي رآها الناظر الآخر ، ولكن هذه المشاهدات تعبر في مجموعها عن حقائق جزئية متعلقة بالفيل الموجود داخل الصندوق ، وإذا حاولنا جمعها فإن هذا المجموع لا يمكن أن يعرفنا بأن ثمة « فيلاً » داخل الصندوق ، وهكذا فالتعريفات الجزئية المختلفة للتصوف لا يمكن أن تؤدي في مجموعها إلى وضع تعريف جامع له .. فلنكتف إذن بدراسة التصوف وظواهره وشخصياته حتى نستطيع أن نحدس حقيقة هذه الظاهرة حدساً ، قد لا يقوم في أساسه على دواعي المنطق ومقدماته ونتائجه . ولكننا مع هذا سنحاول أن نسلك الطريق الذي اختطه المستشرق نيكلسون ، فهو أقرب إلى المنهج أو الطريقة التعليمية التي تصلح للدراسة في هذا الموضوع ، فنختار طائفة من تعريفات الصوفية لظاهرة التصوف في عصور مختلفة ومن مصادر متعددة ، لنرى هل من الممكن أن نستخلص منها تعريفاً واحداً شاملاً لهذه الظاهرة .

اقتصر نيكلسون في اختياره للتعريفات على المؤلفات الآتية :

الرسالة القشيرية ، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، ونفحات الأنس لعبد الرحمن الجامي .. وقد كان من الضروري أن يشير نيكلسون إلى بعض التعريفات الواردة في اللمع للسراج ، وفي « حلية الأولياء » لأبي نعيم ؛ ومع هذا فقد بلغت جملة التعريفات التي أوردها نيكلسون حوالي ثمانية وسبعين تعريفاً صدرت كلها في قرنين ونصف من الزمان ، فأول تعريف صدر عن معروف الكرخي (المتوفي سنة ٢٠٠هـ) وآخرها تعريف لأبي سعيد بن أبي الخير (المتوفي سنة ٤٤٠هـ) وقد اختلفت مدلولات كل من هذه التعاريف . فبعضها له دلالة أخلاقية أو لغوية أو ثيو صوفية ، أي تتعلق بنظريات فلسفية خاصة في التصوف ، كوحدة الوجود أو وحدة الشهود أو غير ذلك . وبعضها أيضاً وضع باللغة العربية أصلاً ، والبعض الآخر وضع بالفارسية كما هو الحال في « التذكرة » وفي « النفحات »[1] . وسنقتطف منه بعض هذه التعريفات لنجعلها موضوعاً لدراستنا

١ - التعريف الأول :

وهو لمعروف الكرخي الذي يقول فيه : (التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق)[2] ، ومعنى هذا أن التصوف هنا يفترض أساسين هامين :

أولهما : أن ثمة حقيقة أو حقائق يجب أن تطلب لذاتها وأنه مادام معروف الكرخي قد نص على طلب هذه الحقيقة فهي إذن مغايرة لما اتفق عليه الفقهاء وغيرهم في عصره ، أو بمعنى آخر لابد أن يكون طريق طلب هذه الحقيقة مختلفاً عن طريقة العبادات لأنها لو كانت تنال بالعبادات لما أفرد لها علم خاص وسلوك خاص ، وسيكون مدار التصوف في جملته حول هذه النقطة ، ومعنى عبارة الأخذ بالحقائق ، الاتجاه معها وبها ومنها .

---

(١) أبو العلا عفيفي : في التصوف الإسلامي ، تعريبه

(٢) الرسالة القشيرية ص ٩٤ ، [illegible] الأولياء [illegible] ص ٣٧٠

وثانيهما . هو أساس سلوك عملي وهو الذي يضع شخصية كمعروف الكرخي في عداد أوائل الزهاد لا في مرتبة الصوفية الذين عرفوا بهذا الاسم . فقد أشار هنا إلى ضرورة التزام الزهد والتقشف فيأسك مما في أيدي الناس – والناس هنا هم الخلائق في مقابل الحقائق – معناه تركك للمحدثات أو للحادثات من شؤون الدنيا وشواغلها .. وإذن ففي هذا التعريف نظر وعمل ، توجيه فكري وتوجيه سلوكي مبدأه تربية روحية وهذه التربية هي المجاهدة أو هي الجهاد الأكبر الذي سينتظم في درجات حينما تتقدم الحركة الصوفية خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة .

٢ – التعريف الثاني :

يقول بشر الحافي : (صوفي من صفا قلبه لله)[١]. وهذا هو التعريف المفضل عند غالبية الصوفية الذين عانوا التجربة الصوفية ، وقد أشرنا من قبل إلى قولهم « صافا فصوفي فسمي الصوفي » وإذا أخذنا مثل هذا التعريف من ظاهر منطوقه لوجدنا أنه يشير إلى المنابع الأولى لحركة الزهد السابقة على التصوف ، فالتصفية بالمعنى الحسي هي التطهر ، وقد ينساق التطهر إلى معنى آخر حينما ينصب على النفس فيكون المراد به تخليص النفس من الشوائب والأرجاس ومما هو غير الله ، والاتجاه بها إلى طريق الحق لعله أن ينفتح أمامها .

يجب إذن أن تولد النفس ولادة معنوية جديدة فتصبح صفحة بيضاء ناصعة وهذا أمر ضروري لجميع السالكين ، على أن الصوفية قد اختلفوا في ذلك ، فبعضهم يفضل اتباع طريق المجاهدة ، أي الزهد والتقشف وقتل نوازع الحس ورغائب الجسد ، وعلى هذا غالبية متصوفة أهل السنة والجماعة ، وفريق آخر من الصوفية يفضل اتباع طريق التأمل العقلي . والواقع أن كلا من الطريقين يؤدي إلى نفس الغاية ، أي يؤدي إلى الكشف أو حال الوجد أو إلى معاناة التجربة الذوقية التي يسعى إلى بلوغها سائر السالكين وهي منتهى أمل الواصلين . وطريقة التأمل العقلي التي اتبعها أقطاب مدرسة التصوف الفلسفي

(١) تذكرة الأولياء جـ ١ ص ١٢٢ .

هي أيضاً منهج التطهير لأنك لا تستطيع أن تركز ذهنك أو أن توجه حدسك الصوفي ناحية الحق إذا كان هناك ما يشغلك أو يبعد ذهنك عن هذا الهدف . ويكون ذلك في العادة عن طريق شواغل الحس والأغيار (جمع غير ، أي كل ما هو غير الله) . وإذن فقد اتضح معنى هذا التعريف وتبين لنا من خلاله أن لب التصوف هو التصفية والتطهر وأن هذه التصفية تنصب على القلب ، أي الفكر وأنه لا يمكن للصوفي أن يصل إلى هذه التصفية إلا إذا طهر جسده ، ثم طهر نفسه وخلصها من نوازع الجسد ، وبعد ذلك يصفو القلب صفاءاً سلبياً هو بمثابة استعداد للانطلاق عبر طريق الحق ، وعلى الصوفي أن يقطع مراحل هذا الطريق ، أي أحواله ومقاماته لكي يحقق ثمرة هذه التصفية ، وهي أن يصل إلى عين الحق ، أي إلى عين اليقين .

٣ - التعريف الثالث :

وهو لسهل بن عبد الله التستري ويقول فيه : (الصوفي من يرى دمه هدراً وملكه مباحاً)[١] .. وهذا التعريف يدخل أيضاً في عداد طريقة الزهد والتقشف ؛ وصاحبه يريد أن يبين أن الصوفي هو من لا يحاول أن يرتب لنفسه حقوقاً على الغير في الدنيا ، أي هو الذي لا يضع بين الناس وبينه مطالب وحدود ، فهو يسمو بنفسه عن أي اتصال دنيوي يبعده عن وجه الله ، لدرجة أنه يرى كل ما هو متعلق به وخاصاً به من أملاكه مباحاً ومغتصباً من الآخرين . فلا يحس بالغيظ أو الكمد لضياع ملكه أو لاغتصاب متعلقاته ، لأنه لا يحس بأنه صاحب شيء أو أنه يمتلك أي شيء .. ومن ناحية أخرى فإنه لا يرد على الاعتداء بالاعتداء لأنه حتى ولو أهدر دمه فإنه لا يريد أن يحمل قلبه أي عاطفة أخرى غير لوعة المحب ، فالحب في نظره يسع كل شيء فحبه لله يتضمن حبه للأشياء جميعاً ، بل يتضمن أيضاً حبه لأن يُظلم من الآخرين ، وهذا المعنى الأخير أقرب إلى نفسه من معنى الكراهية أو عدم الحب في حالة الانظلام .

(١) الرسالة - ص ١٤٩ .

٤ – التعريف الرابع :

وهو لأبي سعيد الخراز : المتوفي سنة ٢٦٨هـ يقول : (الصوفي من صفا قلبه فامتلأ قلبه نوراً) .

٥ – التعريف الخامس :

سُئل سمنون المحب (المتوفي قبل سنة ٢٩٧هـ) عن التصوف فقال : (أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء) .

وينسب جامي[1] هذا القول إلى رويم البغدادي (راجع حلية الأولياء) وهذا التعريف واضح كل الوضوح حيث نستشف من ثناياه معنى عاماً يتصف به التصوف وهو إيثار الآخرة على الدنيا فهو – أي التصوف – استبعاد لما يجعلك تتعلق بالدنيا من جاه وولد ومال وسلطان ، وأنفة ، وصداقة ، ثم إنه استنفار للمريد ألا يجعل نفسه عبداً أو مملوكاً أو مستنداً إلى أي شيء سوى الله – أي – أن يحرر نفسه من الأغيار .

٦ – التعريف السادس :

هو لأبي الحسن النوري المتوفي سنة ٢٩٥هـ يقول : (الصوفية قوم صفت قلوبهم من الكدورات البشرية ، وآفات النفوس وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول ، والدرجة العليا مع الحق ، فلما تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين) ..

هنا التعريف جامع للمعاني التي أشرنا إليها في التعريفات السابقة فهو أولاً يشير إلى أن الصوفية هم من تطهرت أجسادهم ونفوسهم ، فتطهير الجسد واجب حتمي على السالك في هذا الطريق ، ومعنى تطهير الجسد من آفات البشرية – تطهيره من النوازع البشرية التي تعوق النفس الحالة به عن الانطلاق إلى الحق ؛ وكذلك للنفس آفات ، فليست النفس بمعزل عن المرض مادامت

(١) نفحات الإنس ص ١٠٥ .

متعلقة بالجسم ، وهي في هذه الحالة التي تكون فيها مرتبطة بالبدن يسيطر عليها الغرور والطمع في الدنيا ، والأنانية ، والأثرة وحب التملك والعدوان ، والتعصب ، والسيطرة الجنسية دون وازع أو رادع ... والصوفي هو من نجح في تطهير نفسه من هذه الآفات جميعاً لا مخافة عقاب من سلطة اجتماعية أو سياسية أو طلباً لمثوبة من أية ناحية حتى ولو كانت من الحق جل شأنه ، بل هو يطهر نفسه لأنه يريد طهارتها لذاتها فتحل فيها الغيرية محل الأنانية ، والإيثار بدلاً من الأثرة ، والتضحية عوضاً عن الطمع ، والتسامح بدلاً من التعصب ..

والأمر الثاني الذي يشير إليه هذا التعريف أن هؤلاء الصوفية الذين حرروا أنفسهم من أغلال العبودية قد أصبحوا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق ، ومعنى أنهم في الصف الأول ، فيه إشارة إلى تعريف للصوفية متواتر بين المؤرخين ، بأن اسم الصوفية مشتق من أهل الصفة - وقد أشرنا إلى هذا المعنى في كلامنا عن مصدر إطلاق التسمية الاصطلاحية - وأما الدرجة العليا مع الحق فهي أعلى مرتبة ألا وهي درجة أهل الصفة فكأنه يريد أن يميز بين آراء طائفتين من الصوفية : طائفة صفت قلوبهم من كدورات البشرية وهم قوم يلتزمون صحيح العبادات والفرائض ، أما من تخلصوا قطعاً من آفات الأجساد وتطهرت قلوبهم منها بالإضافة إلى تطهرهم من آفات النفوس ، هؤلاء يكونون في درجة أعلى من مرتبة هؤلاء الذين التزموا فقط أداء الفرائض والعبادات لأن هؤلاء الذين يقول عنهم التعريف أنهم أصبحوا في الصف الأول مع الحق هم أهل المجاهدة الحقة وهم الصوفية القابسون للأنوار العليا والمطلعون على أسرار الملكوت ، ولذا فهم في شرفات الملكوت الأعلى مع الحق .. (فلما زكوا أنفسهم أصبحوا لا مالكين ولا مملوكين) .

٧ - التعريف السابع :

هو للجنيد البغدادي المتوفي سنة ٢٩٧هـ .. يقول : (التصوف نعت تقيم فيه . فلما سئل : أهو نعت للحق أم للخلق ؟ أجاب : حقيقته نعت للحق ، ورسمه نعت للخلق) يعني باطنه يصف الحق ، وظاهره يصف الخلق .

٨ - التعريف الثامن :

هو لأبي رويم البغدادي المتوفي سنة ٣٠٣هـ ، يقول : (التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد) .

٩ - التعريف التاسع :

وهو لأبي بكر الكتاني المتوفي سنة ٣٢٢هـ يقول : (التصوف صفاء ومشاهدة) .

١٠ - التعريف العاشر :

وهو لأبي علي الروذبادي .. في النصف الأول للقرن الرابع (التصوف صفوة القرب بعد كدورة البعد) ..

ويقول في تعريف آخر واصفاً الصوفي : (الصوفي من لبس الصوف على الصفا وأطعم نفسه طعام الجفا ، ونبذ الدنيا وراء القفا ، وسلك سبيل المصطفى) ..

١١ - التعريف الحادي عشر :

وهو لأبي بكر الشبلي يقول فيه : (التصوف الجلوس مع الله بلا هم) ويستطرد في تعريف آخر موضحاً جانباً جديداً ويقول (التصوف برقة محرقة) .

١٢ - التعريف الثاني عشر :

وهو لجعفر الخلدي المتوفي سنة ٣٤٨هـ يقول : (التصوف طرح النفس في العبودية ، والخروج من البشرية ، والنظر إلى الحق بالكلية) ..

١٣ - التعريف الثالث عشر :

وهو لأبي الحسن الخضري المتوفي سنة ٣٧١هـ يقول : (الصوفي من كان وجده وجوده ، وصفاته حجابه) .

والمقصود بهذا التعريف الحكمة الإسلامية التي نستخلصها من الحديث القائل : (من عرف نفسه فقد عرف ربه) والمقصود أن الصوفي الحق هو من يشعر بحقيقة الوجود في حال جذبه - أي أن الوجود الحق للصوفي هو الذي يتكشف له أثناء الوجد ، وهذا الوجود الحق هو الوجود الإلهي فكأنه - أي - الصوفي يتحقق في حال الوجد من أنه أصبح موجوداً منتسباً إلى الشجرة الإلهية بل أصبح في عين وجود الحق . وأما قوله بأن (صفاته حجابه) .. فهو يقصد بذلك أن الصفات البشرية التي يتصف بها وهو في غير حال الوجد هذه الصفات هي الحجاب الحقيقي الذي يفصل بينه وبين الحق .

١٤ - التعريف الرابع عشر :

وهو لأبي الحسن الخرقاني وهو يعرف الصوفي بأنه : (نهار لا يفتقر إلى الشمس ، وليل لا يفتقر إلى قمر ولا نجم ، وعدم لا يفتقر إلى وجود) .

يريد أن يقول بأن الصوفي نهار لا يحتاج إلى شمس لكي تنيره إذ هو نفسه منبع للضياء ، ومصدر للإشراق ، فهو نور دائم يشرق على غيره من المريدين والاتباع ، وشبهه بالنهار لأن النهار والليل آيتان كونيتان تشيران إلى الأزلية ، والأبدية ، فكأنه - أي - الصوفي حقيقة كبرى من حقائق الكون الدائمة الثابتة ، وهو ليل لا يفتقر إلى قمر ولا إلى نجم ، أي أنه لطول مجاهدته وهو قائم طول الليل أصبح ليلاً من حيث الامتداد الزماني لليل لا من حيث صفات العتمة ، ولا من حيث احتياج الليل إلى الاستنارة بالقمر والنجوم ، بل هو ليل مشرق من حيث أنه مصدر للإشراق وللتنوير كما قلنا ، وهو (عدم لا يفتقر إلى وجود) .. أي أنه عدم للصفات البشرية أو بمعنى آخر أنه عدم بالنسبة للألوهية العظمى ، فهو بالقياس إلى الواحد عدم كما أن الوزير بالقياس إلى السلطان عدم ، ومع ذلك بالقياس إلى الرعية له وجوده وصفته ، وكذلك

الصوفي يستمد قوته في مستهل الطريق من شعوره بضعف ذاته وبعدمها ، وبرقتها ، وذها من مواجهة الحق ، فهو لا يفتقر إلى وجود من نوع الوجود الإنساني ، إذ هو عدم للوجود الإنساني ويكون في مرتبة أعلى من هذا الوجود البشري لأنه إذا ما سار واكتملت لديه أسباب الطريق فإنه سيصل إلى عين اليقين ويصبح هو نفسه في جوار الحق – أي – منتسباً أو متصلاً كما قلنا بأسباب الألوهية ..

١٥ – التعريف الخامس عشر :

تعريف للشيخ أبي سعيد بن أبي الخير المتوفي سنة ٤٤٠هـ يقول : (التصوف هو أن تتخلى عن كل ما في دماغك ، وتجود بكل ما في يدك ، ولا تجزع لشيء أصابك) .

* * *

من دراستنا لهذه التعريفات المرتبة ترتيباً زمنياً على وجه التقريب يتضح لنا أنها تتضمن معاني مختلفة بعضها يشير إلى السمات الظاهرة للصوفي من حيث عزوفه عن مظاهر الدنيا وزخرفها ، وتقشفه ، وزهده في المطالب العاجلة ، وبعضها الآخر يخطو خطوات أكثر تعمقاً في فهم معنى التصوف ، ففي إحداها يبرز معنى قرب الصوفي من الله ، وفي تعريف آخر نجد إشارة إلى قطع العلائق مع الخلق وربط النفس بالحق ثم بعد هذا الفناء عن الذات وعن الأغيار وفوق كل هذا المشاهدة ، والكشف ، والرؤيا العيانية أو المعاينة البصرية .. وبعض هذه التعريفات يشير أيضاً إلى المقابلة المعروفة في التصوف بين الباطن والظاهر ، وبعضها – ولو أنه ورد في عصر متأخر – نجد أنه لا يزال يشير إلى الزهد في أطواره الأولى ، وإن كانت هذه الإشارات تعد من قبيل الواجهات البريئة المظهر التي تخفي وراءها حقيقة المذهب الصوفي تمويهاً على الفقهاء وأهل الظاهر والرسوم ..

وعلى أية حال فإن هذه التعريفات المختلفة لا يمكن أن يعد واحد منها تعريفاً جامعاً مانعاً ، وحتى إذا أضفنا إليها بعض التعريفات الواردة خلال القرنين

الخامس والسادس فإننا سنجد نفس المعاني تقريباً . على أن هذه التعريفات في مجملها تتجه إلى ناحية المعرفة في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة بينما تدور التعريفات السابقة أو معظمها حول التصوف العملي ، أي حول الزهد والتقشف ، والانفعالات الصوفية التي تبدو في أحوالهم ومقاماتهم من توبة ، وتوكل ، وحب ، ورجاء ، ورضا ، وبسط ، وقبض .. الخ ، وليست هذه المعرفة من نوع المعرفة الفلسفية بل هي معرفة أساسها القلب والذوق . ونحن نوجد تعريفاً للتصوف يقترب من هذا المعنى أيضاً عند أبي طالب المكي صاحب قوت القلوب حيث يعرف التصوف بأنه : « علم أحكام القلوب » . وفي الفترة التالية نجد أن التعريفات تتجه إلى ناحية أخرى ، فنجدها تدور حول الوجود والعدم ، والعدم هنا بالمعنى الصوفي أي الفناء ثم تكتمل الصورة فتظهر تعريفات للتصوف أساسها نظريات في الوجود سواء كان الوجود نورانياً هندسياً كما هو عند السهروردي المقتول ، أو كان الوجود واحداً ، أي بمعنى وحدة الوجود كما هو عند محيي الدين بن العربي ، والقاشاني ، والجيلي وغيرهم ، فالتصوف عند أتباع الإشراقية هو الانغماس في بحار أنوار الحق ، ومعنى الانغماس هنا ليس معنى ابستمولوجيا فحسب ، بل هو أيضاً إشارة وجودية ، فالمريد السالك بعد أن يصبح ربانياً يصير نوراً خالصاً على نسق وحدات الوجود النورية ؛ وتكتمل هذه الصورة التي يتجلى فيها الوجود على هيئة تخطيط شامل لوحدات نورية حتى تبلغ مداها في مدرسة (ابن العربي) حيث تلتئم هذه الوحدات فيصبح الوجود واحداً ..

نخلص من هذا إلى القول بأن التعريفات المستفادة من شيوخ التصوف هي تعريفات تطورية تساير نشأة التصوف واكتمال عناصره .. والرأي أن التصوف في أساسه مستمد من تجارب الصوفية ومواجيدهم ، وكل تجربة فردية هي حدس صوفي قائم بذاته يختص بفرد واحد بعينه ، فإذا عبر هذا الفرد عن حال وجده وأصدر وصفاً لهذا الحال فإن هذا التعبير إنما هو رصد لتجربة روحية فريدة ، يتمثل فيها احتكاك الجهد الخالق ، بمعين الولاية الروحية بضرب من الحماسة الروحية التي تتجاوز حدود المنطق العقلي وأقضيته ، أو بمعنى آخر نستطيع القول بأننا في هذا الميدان لا يجب أن نبحث عن تعريف منطقي بل يجب أن تكتفي بالوصف الذي يسجله الممارسون لهذه التجربة .

النشــأة التاريخية للتصـوف

إذا كانت التعريفات التي أشرنا إليها أو إلى بعضها في بحثنا السابق قد أدت بنا إلى أن أصلحها هو الذي يساير حركة التطور التاريخي لظاهرة التصوف نفسها ؛ فيتعين علينا لكي ندرس التجربة الصوفية دراسة أصيلة أن نتتبع النشأة الأولى للحركة الصوفية فنعرض لتلك الإرهاصات التي يمكن أن تعد من الناحية التاريخية مقدمة لا غنى عنها للتصوف ، وأعني بهذه المقدمة حركة الزهد الأولى التي نشأت على ما يقال منذ عهد الرسول وأخذت ترتسم رويداً رويداً في أفق الحياة الإسلامية حتى اكتملت معالمها في نهاية القرن الثاني للهجرة . وعلى هذا فيجب أن نميز دائماً بين ما نسميه بالزهد وبين التصوف كتجربة روحية فريدة .

الزهد اتجاه سلوكي مضمونه التقشف والانقطاع عن الدنيا والاتجاه إلى الله عن طريق العبادات المعروفة في الدين . فغاية الزاهد إذن تمام العبادات وكمالها على ما وضعه الشارع .. أما المتصوف فهو الذي يسلك طريق التجربة الروحية ويستعمل طرق المجاهدة والرياضة الروحية لكي يصل إلى مرتبة تتكشف له فيها الحقائق العليا فيكون إذن قد تخطى عتبة الدين الظاهر والرسوم الشرعية .. وليس معنى هذا أنه قد يتجاوزها إلى ما هو ضد لها بل بمعنى أنه قد ازداد تعمقاً لباطن الشريعة .. وقد ميز المؤرخون بين الزهد والتصوف ، فابن الجوزي في كتابه « تلبيس إبليس » يقول : (التصوف مذهب معروف يزيد عن الزهد الذي لم يذمه أحد وقد ذموا التصوف) . وإذن كان من الطبيعي أن تبدأ الحركة الصوفية بالزهد كمقدمة لا غنى عنها ، ويبدو أن الدين الإسلامي لم يختص وحده منذ نشأته بالمعاصرة التاريخية للزهد بل نجد أن حركة الزهد قد عاصرت النشأة الأولى لجميع الأديان سواء كانت سماوية أم غير سماوية (وثنية مثلاً) فنجد عند رجال الصدر الأول في كل دين من الأديان حركة زهد . ظهرت هذه الحركة في المسيحية بصفة خاصة وانتشرت الأديرة منذ بدأت

حركة الرهبنة المسيحية في مصر بعد عصر الشهداء المعروف ، ولا تزال الأديرة القبطية في مصر موجودة في سيناء وفي الصحراء الغربية والشرقية على السواء ثم ما لبثت حركة الرهبنة أن تطورت فنتج عن هذا التطور تيار صوفي روحي مسيحي يزيد على حركة الزهد الأولى باتجاهات أو بظهور اتجاهات جديدة في المعرفة وغيرها . وكما حدث هذا بالنسبة للمسيحية حدث أيضاً بالنسبة للإسلام على اعتبار أن معاصرة الزهد والتصوف للنشأة الأولى للأديان ظاهرة تاريخية مرسومة وإننا لو رسمنا خطاً بيانياً يمثل تطور حركة أي دين سواء كان سماوياً أو غير سماوي عبر التاريخ لنجد أنه لابد من أن تتميز طائفة من أبناء هذا الدين بتعميق مفاهيمه وبالإيغال في الناحية الروحية ، وهذا هو التصوف أو هذه هي النزعة الصوفية للدين .

ومع هذا التطور الطبيعي الذي ذكرناه عن حركة أي دين من الأديان نجد أن بعض المستشرقين يفسر حركة الزهد الإسلامي تفسيراً يخرج عن هذه القاعدة التي أشرنا إليها كأني بهم يخرجون الإسلام كدين من دائرة الأديان العالمية . وقد أرجع بعضهم الزهد الإسلامي إلى فترة ما قبل الإسلام . والرد على هذا أن الزهد الإسلامي كان ذا طابع فريد ، وأنه متصل بأكثر من سبب بخصائص العقيدة الإسلامية فقد كان تقشفاً وإعراضاً عن زينة الحياة الدنيا وزخرفها اتباعاً للنواهي والأوامر القرآنية ، ولكنه مع هذا لم يكن في هذا الزهد مايحبذ ترك العمل والتكاسل والركون إلى الصدقات فينتظر الزاهد حتى يعوله غيره ، كما هو الحال في نظام الرهبنة المسيحية ، فالزهد الإسلامي متأثراً بتعاليم الإسلام يرى في العمل لكسب القوت ضرورة كبرى لتحقيق تمام الإيمان ويبدو ذلك من خلال نظرية التوكل التي أشار إليها الصوفية ، فالصوفي لا يركن إلى الغير ولا ينتظر الرزق من أحد ، بل يتجه إلى الله ويعتمد على نفسه في كسب معاشه . وهذا هو الفرق الظاهر بين زهد البراهمة والمسيحيين وزهد المسلمين .

وقد اهتم كثير من الباحثين بمدى تأثير الرهبنة في نشأة الزهد الإسلامي ، وقالوا أن المسلمين قد قلدوا الرهبان الذين كانوا يحتكون بالعرب في الامبراطورية البيزنطية قبل مائتي عام من ظهور الإسلام وكذلك كان النبي

ﷺ على زعمهم يحب مجالس الرهبان وأن الخلفاء كأبي بكر وعمر أكرموا الرهبان[1] .. ولكن هذا الكلام الذي يساق دون أسانيد إن دل على شيء فإنما يدل على سماحة الإسلام وعدم تعصبه إزاء أصحاب الأديان الأخرى ، وقد جاء في الكتاب الكريم : ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ﴾[2] . ولكنه – أي هذا الكلام – لا يدل من ناحية أخرى على أن المسلمين قد نقلوا نظام الرهبنة وجعلوه أساسا لحركة الزهد الإسلامي ، ذلك لأن أي دين جديد يحاول أن يضع الحدود بينه وبين ما سبقه من الأديان ليدافع عن بنائه وعن مركزه الجديد إزاء الأديان السابقة عليه ، فلم يكن من المعقول إذن أن يستعير المسلمون في الصدر الأول وإبان الانتشار الأول العظيم للإسلام نظاماً كاملاً كنظام الزهد من دين سابق على الإسلام كان ينازع الإسلام السيطرة والنفوذ في شبه الجزيرة وفي تخوم البلاد العربية .. هذا من ناحية .. ومن ناحية أخرى نجد أن الإسلام قد ظهر في بيئة لم تكن مواردها الطبيعية سهلة ميسرة بل كانت حياة العربي فيها أقرب إلى التقشف والبعد عن الترف ، ولما كان القرآن يحض في بعض الآيات على الابتعاد عن الدنيا وزخرفها وعدم المبالغة في الأخذ منها بأكثر مما يقيم الأود ، لما كان هذا حال الإسلام ، فإن صفوة المسلمين وخاصتهم في الصدر الأول اتجهوا إلى حياة الزهد تلقائياً كنتيجة لما تأمر به النصوص القرآنية ، وكاستمرار بطريقة ما لحياة التقشف التي عاناها العرب قبل ظهور الإسلام وعلى عهد الجاهلية . اتجه هؤلاء الصفوة إلى حياة كلها عبادة ، بالإضافة إلى قيامهم بالأعمال الهامة التي كانت توكل إليهم سواء في نشر الدعوة الإسلامية والفتيا والجهاد وقيادة الجيوش وجباية الخراج وتنظيم شؤون الدولة على وجه العموم . ولعلنا نتدارس دائماً تلك القصة التي تذكر عن عمر بن الخطاب حين جاءه رسول كسرى بعد انكساره ووجده نائماً على الأرض فتعجب من أمر ملك المسلمين هؤلاء الذين غلبت جيوشهم دولة كفارس فعجب أن ينام هكذا في بساطة وهدوء دون أي مظهر من مظاهر العظمة والجاه . هذه الحالة التي كان عليها عمر والتي بهرت عيني

(١) راجع مارجريت سميث : التصوف في الشرق الأدنى والأوسط

(٢) سورة المائدة : الآية ٨٢

رسول كسرى تعطينا صورة صادقة عن زهد رجال الصدر الأول ، مع أن هذا الزهد وهذا التقشف لم يمنعهم من القيام بواجبات الدولة وشؤون الحكم . فلم تكن إذن حياة الزاهد أو الناسك حياة سلبية بحتة بل كان الانقطاع للعبادة موقوتاً بفترات غير فترات العمل وهذه خاصية فريدة من خصائص الزهد الإسلامي الذي لا يدعو إلى التواكل بل يدعو إلى العمل . وفرق ما بين التوكل والتواكل .

ويبدو أنه قد ظهرت ظروف جديدة في المجتمع الإسلامي بعد عهد الصحابة والخلفاء الأول ، هذه الظروف أدت إلى أن يتجه الناس إلى الزهد تاركين مسرح الحياة العامة هرباً من المشاكل خصوصاً بعد أن تأزم الحال واشتد الصراع بين اتباع « علي » و « عثمان » ثم « معاوية » وظهور الفرقة بين صفوف المسلمين بعد موقعة « صفين » وقرار التحكيم الذي صدر بتلك الصورة المخزية التي تناقلها المؤرخون الإسلاميون . أراد نخبة من الصحابة أن يفروا من هذا المجتمع الذي انقسم على نفسه فاتجهوا إلى الله يبتغون وجهه وفضله . وكان هذا أول اتجاه مقصود واضح المعالم في حركة الزهد الإسلامية ونذكر من بين الصحابة اثنين من آباء الصوفية الأوائل وهما (أبو ذر الغفاري ، وحذيفة)[1] وبعد هذين الشخصين الورعين ظهرت طوائف النساك والزهاد والبكائين والسائحين والقصاصين (أي الوعاظ) . وقد بدأت هذه الطوائف تظهر منفصلة لكنها ما لبثت أن توحدت في مدرستين على تخوم العراق : مدرسة البصرة ، ومدرسة الكوفة . وقد كان سكان البصرة في أوائل عهدها من بني تميم . وقد عرف عن بني تميم هؤلاء أنهم ذوو نزعة واقعية نقدية بالفطرة فقد شغفوا بالمنطق في النحو . وأما في الشعر فقد شغفوا بالواقعية واستعملوا منهج النقد في الحديث أما في العقائد فقد كانوا ينهجون منهج أهل السنة والجماعة وكذلك انتشرت بينهم آراء المعتزلة . ومن أئمتهم في التصوف أبو الحسن البصري (سنة ٧٢٨م ، ١١٠هـ) ، ومالك بن دينار ، وفضل الرقاش ، ورباح بن عمرو القيسي ، وصالح المري ، وعبد الواحد بن زيد

(١) راجع : حلية الأولياء لأبي نعيم .

(سنة ٧٩٣م ، ١٧٧هـ) ، وكان الأخير هذا من مؤسسي جماعة عبدان فيما بعد وهي جماعة صوفية لها صبغة خاصة هذا كان حال سكان البصرة ، بينما نجد سكان الكوفة وقد كانوا من أصل يمني يميلون إلى المثالية وهم محافظون بطبعهم يشغفون بالشواذ في النحو وبالأفلاطونية في الشعر وبالظاهرية في الحديث وبالتشيع ومذهب الأرجاء في العقائد ، وكان من أئمتهم في التصوف ربيع خيثم (سنة ٦٨٦م ، ٦٧هـ) وأبو إسرائيل بولاعي المتوفي سنة ٧٥٧م ، ١٤٠هـ . وجابر بن حيان الكيميائي المعروف[1] ، ومنصور بن عمار ، وكليب الصيداوي ، وأبو العتاهية ، وعبدك الصوفي ، وقد أمضى الثلاثة الأخيرون الشطر الأخير من حياتهم في بغداد التي انتقل إليها في هذه الفترة محور الحركة الصوفية الإسلامية بعد سنة ٨٦٤م - ٢٥٠هـ . وهذا التاريخ هو بالفعل تاريخ افتتاح أولى الحلقات الصوفية في بغداد لمناقشة المسائل الدينية والروحية ، حيث تتابع بعد ذلك إلقاء الأحاديث والمحاضرات العامة في المساجد - ونذكر هنا أيضاً أنه بعد أن أطلق صوفية خراسان جميعاً على أنفسهم اسم « الملامتية » ووجدوا أن هذه التسمية تحمل في طياتها معاني الذل والاحتقار والقذارة البدنية رجعوا عنها وأطلقوا على أنفسهم اسم « الصوفية » مثل أهل العراق وبذلك قصر إطلاق لفظ الملامتية على أقلية ضئيلة منهم تدين بتعاليم خاصة أي أضحت كالفرع من الأصل ؛ ومعنى هذا أن لفظ « الصوفية » أطلق فيما بعد على سائر المنضمين لحركة التصوف في العالم الإسلامي على اختلاف فرقهم وطوائفهم .

---

(١) راجع ما كتبه عنه ب . كراوس

بعض شخصيات أوائل الزهاد

نشير بهذه المناسبة إلى بعض الشخصيات التي ظهرت في فترة الزهد الأولى : من هذه الشخصيات :

١ - أبو ذر الغفاري ت ٣٢هـ :

كان أبو ذر رابع من اعتنق الإسلام من العرب ويقال أن زهده كان فريداً في نوعه إذ أنه كان صاحب حركة اجتماعية عرفها البعض بأنها شبيهة بالاشتراكية .. لكننا لا نعرف تفاصيل كثيرة عن اتجاهات « أبي ذر » العقلية ، أو نشاطه الاجتماعي . فكل ما نعرفه عنه على وجه اليقين هو ما تواتر ونقلته الرواة عن زهده وتقواه فقد كان « أبو ذر » على رأس طائفة من زهاد الصدر الأول . أي أنه كان من هؤلاء العابدين المتمسكين بتعاليم الدين في تزمت شديد ، وعلى هذا فلا يمكن أن نضع موضع الجد ما نسب إليه من مساهمة في الحياة العامة وفي التنظيم السياسي والاجتماعي للدولة ، وكذلك فإن العصر الذي وجد فيه « أبو ذر » وهو عصر النبي والخلفاء الراشدين لم يكن يمتاز بالثراء العريض بالنسبة لرجال الحكم ، هذا الثراء العريض الذي قد تنبت إلى جواره اشتراكية تدعو إلى نقض البناء الرأسمالي . وإذاً فلم تكن البيئة الروحية التي شب فيها « أبو ذر » مسلماً - لم تكن هذه البيئة بالتربة الصالحة لظهور آراء ومذاهب اشتراكية ، إذ لم يكن الحال يسمح بغير العبادة والنسك والتقشف في مجتمع يروس فيه الصحابة وتبرز فيه شخصيات التابعين وأبطال الجهاد من المسلمين ، هذا إذا أغفلنا حياة الترف التي تميز بها حكم معاوية والي الشام على عهد عثمان ، لأنها تشكل فترة قصيرة في أخريات أيام أبي ذر .

أما الشخصية الثانية فهي شخصية :

٢ - حذيفة بن اليمان ت ٣٦هـ :

يتميز « حذيفة » عن « أبي ذر » في أنه ربما كان أول من بدأ بمعالجة

بعض المسائل الروحية في الزهد . فقد تكلم عن الأعمال والسلوك ، وأثر ذلك في القلوب واعتقد أن كلام « حذيفة » في هذا الباب ربما يكون قد نسب إليه خطأ . فلم تكن تلك الفترة تسمح بأن يظهر كلام عن معاملات القلوب . ذلك لأنها كانت فترة استجلاء القرآن ومعانيه والأحاديث ومدلولاتها ، فكان المجتمع الإسلامي يعيش في هدى منبعين فكريين هما : القرآن ، والسنة : فإذا كان ثمة تطوير في هذه الفترة لأي أمر من الأمور فإنه كان بالفعل في مجال المعاملات الدينية .. أي أعمال السلوك المفروضة والمكروهة ، والمستحسنة في دائرة الفقه .

وقد درج أصحاب التراجم الصوفية (كأبي نعيم ، والسراج ، والسلمي والقشيري) على ذكر أسماء أفراد من زهاد الصدر الأول ، ونسبوا إليهم أقوالاً في الزهد وفي فقه القلوب ومعاملاتها وغير ذلك مما سيصدر عن الطبقات التالية من زهاد المسلمين .

ومن بين الشخصيات التي عرفت بالزهد في هذه الفترة أيضاً :

٣ - سلمان الفارسي ت ٣٦هـ :

ذلك الشخص الذي كان مصدر حركة خطيرة في الإسلام ، تلك الحركة التي كانت تزعم بأن « سلمان » هذا هو صاحب التأويل ، أى أن لديه العلم اللدني الذي يسمح له بتأويل القرآن واستخراج مفهومه الباطني ، وقد نسبت إليه المقدرة على تفسير الآي المتشابه .. وجعله فريق من المتشيعين على رأس حركة الشيعة الروحية التي كان لها دورها في تفرق كلمة الأمة الإسلامية وانشطارها إلى طائفتين كبيرتين : طائفة أهل السنة والجماعة . وهم الذين يلوذون بأكناف السنة ويتبعون الإسلام في مظهره البسيط في الكتاب والسنة دون خروج على هذه المفاهيم الأولية البسيطة ودون اندفاع إلى التأويل أو التعقيد ، وهذه الطائفة تجعل الرسول إماماً لها تحتذيه وتهتدي بهديه .. أما الطائفة الثانية فهي طائفة الشيعة : وقد توجهوا إلى علي ينتصرون له ، وذهب فريق منهم - وهم الغلاة - إلى أن الأصل في التشيع هو « سلمان » فهو المصدر الروحي لحركة التشيع وهو صاحب التأويل . فكان الرسول يتلقى

الوحي بظاهره بينا يتلقى « سلمان » الوحي مؤولاً . وظاهر أنهم يريدون أن يجعلوا « لسلمان » مرتبة أعلى من مرتبة الرسول .. وقد استند أصحاب هذه البدعة – الذين خرجوا على إجماع المسلمين – إلى ما نقل عن الرسول ﷺ من حديث يقول : (سلمان منا آل البيت) ..

٤ – الحسن البصري ٢١ : ١١٠ هـ

ولد الحسن البصري في المدينة سنة ٢١هـ . وكان إبناً لعبدٍ أُسر في فاران وأصبح بعد ذلك مولى لزيد بن ثابت مولى الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد أتاحت له نشأته الأولى في المدينة أن يخالط أصحاب رسول الله ، ويقال أنه قد عرف منهم سبعين صحابياً ممن حاربوا في غزوة بدر .

وعرف الحسن البصري بتقواه وإعراضه عن زخرف الدنيا وزينتها ، كما عُرف أيضاً بتضلعه في الخطابة والرواية وفي الحكمة وعلم الكلام ، وإن كان هناك شكاً حول تضلعه في مسائل الكلام والحكمة لأن الوقت لم يكن قد حان بعد لظهور مواقف كلامية أو فلسفية ، ومع هذا فإن المعتزلة يعتبرون الحسن البصري مؤسساً لمدرسة الإعتزال مع عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء في البصرة ، إلا أن السمة التي غلبت عليه وهي التبتل والتنسك والورع الشديد والزهد في الحياة الدنيا ، هذه الصفات دعت جماعات الزهاد والصوفية إلى اعتباره من أوائل الأتباع والأولياء الصالحين .

ويبدو أن البصرة كانت العاصمة العقلية والثقافية الأولى للإسلام بعد مكة والمدينة ، ففيها بدأت حركة الزهاد ، وحركات المتكلمين ، ومدارس الرواة

راجـــع : -

(١) أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء ، طبعة القاهرة بدون تاريخ جـ ٢ ص ٦١ – ١٣١ .

(٢) الهجويري : كشف المحجوب ، طبعة القاهرة ١٩٦٦م ص ٢٤١ ، ص ٢٩٤ .

(٣) ابن حجر العسقلاني : تهذيب التهذيب ، طبعة حيدر آباد جـ ٢ ص ٧٠ – ٢٦٣ .

4 – Arberry; J: Muslim Saints and Mystics, UNICO, London 1973.

5 – Massigno: Essai sur . les origines du lexique technique de la Mystic musulmans, Paris 1922 PP: 152–79.

والنحو .. الخ بحيث أصبح هناك شبه سجال دائم بينها وبين الكوفة في مطلع عصور الإسلام الأولى .

الحسن البصري ومكانته في مدرسة الزهد الإسلامية :

يعتبر الحسن البصري من الرعيل الأول من طبقة الزهاد الإسلاميين ، وقد ذكر المحققون عنه روايات كثيرة تدل على طول باعه في مجال الزهد والمجاهدة الروحية ، ومنها حكايات لا تثبت للنقد العلمي ولكنها قد تعطي لنا الدليل على مدى تقدير القوم في عصره لزهده وتنكسه .

١ - حكايته مع ولي عهد بيزنطة :

ذكر الرواة أن الحسن البصري كان يتجر في اللآلىء والجواهر الثمينة ، وكان يعرضها على وجوه أهل بيزنطة من زبائنه ، وفي ذات يوم دعاه رئيس النظار لكي يصحبه لمقابلة قيصر بيزنطة ، وهو قابع في خيمة قيادته في الصحراء ، وحوله كبار الأطباء والقواد وقد اعتصره الحزن لأنه وقف عاجزاً عن الأخذ بيد ولي عهده وشفائه من مرضه وهو على سرير الاحتضار وكان يحبه حباً جماً إذ كان ولي العهد على خلق كبير وحكمة بارعة وجمال ملحوظ ، وقد عجز جميع الحضور عن أن يقدموا له المساعدة في هذا الموقف وأجمع الأطباء على أن سلطتهم في مجال عملهم تقف عند هذا الحد في مجال الموت والأمر أعظم مما يقدرون عليه ومن ثم فهم يعجزون عن نصرة أميرهم في حال الإحتضار ، فهي قدرة الله سبحانه وتعالى التي تتجلى في حالتي الميلاد والموت .

كان هذا يقع تحت أنظار الحسن البصري فكان مثاراً للواعجه ، ومبعثاً لاشتداد حزنه على ما فاته من العمل للآخرة ، وهو في حال إقباله على شئون الدنيا ، وهنا أقسم أن يقبل بكل جوارحه على أن تكون الآخرة قبلته ، وألا يدخل الضحك أو السرور قلبه حتى ينتهي إلى قدره المحتوم ، وقد كانت هذه هي بداية طريق الزهد والمجاهدة التي أغرق فيها حتى مماته .

٢ - قصته مع أبي عمر :

كان أبو عمر من القراء الذين يعلمون الناس القرآن فمر به ذات يوم صبي حسن الهندام جميل الطلعة ، وكان هذا مدعاة لأن يلفت نظر أبي عمر إليه مما جعله يكف عن متابعة القراءة وينسى الآيات القرآنية ، الأمر الذي كان مصدر حزن شديد له دفعه إلى تلمس علاجه لدى الحسن البصري فأمره الحسن أن يحج إلى بيت الله في مكة ، وعندما ينتهي منه عليه أن يذهب إلى مسجد الخيف ا حيث يقابل شيخاً عجوزاً قابعاً في مكان الصلاة ، وعليه ألا يقطع عليه خلوته حتى يفرغ ثم يسأله أن يدعو له فدعوته مستجابة ففعل عمر ذلك ، ولاحظ أن الشيخ المشار إليه يلتف حوله نخبة من المؤمنين ثم يدخل رجل يلبس لباساً أبيض لا وشي فيه ويفسح له الناس الطريق ويحيوه ، وحينما انتهت الصلاة غادر هذا الرجل المسجد ومعه الآخرون ، وبقي الشيخ وحده فاقترب منه أبو عمر وقال له « بسم الله » أرجو أن تساعدني .. وشرح له حاله ، فرفع الشيخ عينيه إلى السماء ولم يخفضهما حتى عاد القرآن مذكوراً عند أبي عمر ، وكان قد نسيه بعد رؤيته للفتى المشار إليه ، فوقع أمامه (أي أمام الشيخ) من الفرح والسرور ، ولم يلبث الشيخ أن سأله عمن نصحه بالمجيء إليه فعرف منه أنه الحسن البصري ، فرد الشيخ قائلاً : إن من له إماماً كالحسن البصري لا يحتاج إلى إمام آخر ، أما وقد كشف الحسن البصري عن حجابي فسأرد له ما فعل وقال الشيخ :

. « إن هذا الرجل ذا الرداء الأبيض الذي دخل علينا أثناء صلاة العصر وتوجه إليه الجميع كان الحسن البصري ، فإنه يصلي كل يوم العصر في البصرة ثم يأتي إلى مكة لكي يتحادث معي ولا يلبث أن يعود إلى البصرة لصلاة المغرب ، وهكذا فإن من يكون الحسن البصري إمامه فكيف يسأل رجلاً مثلي أن يدعو له » .

٣ - صور من زهده :

وكان مما يذكره الحسن البصري أنه رأى سبعين صحابياً من أهل بدر يلبسون جميعاً ثياباً من الصوف ، إشارة إلى الزهد والتصوف ، وكان الحسن البصري ومالك بن دينار وسفيان الثوري من هؤلاء اللابسين لهذه المرقعات الصوفية[١]، وجاء إليه ذات مرة أعرابي وسأله عن الصبر فقال له الحسن البصري : الصبر نوعان أولها الصبر في المصائب والبليات ، والثاني الصبر عن المنهيات ، فقال الأعرابي أنت زاهد مارأيت أزهد منك .. فقال الحسن البصري يا أعرابي أما زهدي فكله رغبة ، وأما صبري فكله جزع ، وهنا طلب منه الأعرابي أن يوضح له معنى ذلك فاسترسل البصري قائلاً « صبري في البلاء أو الطاعة ناطق بخوفي من نار جهنم ، وهذا عين الجزع ، وزهدي في الدنيا رغبة في الآخرة ، وهذا عين الرغبة .. بخ بخ لمن كان يأخذ نصيبه في الوسط حتى يكون صبره خالصاً بالحق جل جلاله لا خوفاً من جهنم ، وزهده مطلقاً للحق عم نواله لا للوصول إلى الجنة ، وهذا دليل على صحة الإخلاص[٢].

وبهذا يشير الحسن البصري إشارة مبكرة إلى معان سترد فيما بعد في القرن الثاني للهجرة في مدارس التصوف الأولى ، ومن بينها معاني الصبر والطاعة والإخلاص التي ستتبلور عنها مقامات وأحوال في سلم العارفين ، وكذلك فإن تمييزه بين إخلاصه وصبره القائمين على الرغبة والرجاء ، ثم الخشية والخوف والجزع من الآخرة ، أي على الرغبة في رضاء الله ونوال الجنة والقيام بالطاعة جزعاً وخوفاً من ناره .

إن هذا المسلك في الصبر إنما يشير إلى أن الناسك أو العابد أو الزاهد إنما يعبد الله رغبة في جنته وخوفاً من ناره ، وكأنه لا يعبده لذاته أو بمعنى آخر كأنه لا يحبه لذاته ، وهذا هو المعنى الجديد للحب الإلهي عند الصوفية ، والذي تفجرت ينابيعه عند رابعة العدوية في وقت ليس ببعيد عن عصر الحسن البصري ، لكن إشارته إلى الوسط فهي لم تكن معروفة تماماً سواء في مباحث

---

(١) الهجويري : كشف المحجوب ، مرجع سابق ص ٢٤٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٩٤ .

التصوف أو علم الكلام في العهود الأولى للإسلام ، وربما كان ذلك تطبيقاً للآية الكريمة : ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطا ﴾[1] وقد يقصد بها أنه لاتفريط في الدين ولا إغراق في المجاهدات الروحية .

وعلى أية حال فإن هذا المسلك لم يكن هو مسلك الصوفية فيما بعد ، بل لقد كانت غالبيتهم العظمى مقبلة على الإفراط والمبالغة في أمور الطريق ومطالبه الروحية من حب وكشف وغوص عن المعاني الباطنية وراء حجاب الحس ، وربما كانت هذه الإشارة التي غالباً ماترد على ألسنة الفقهاء وأهل الشريعة بمثابة مماشاة من جانب أهل الزهد والتصوف للفقهاء نظراً لسطوتهم الشديدة خلال القرن الأول للهجرة وهو عصر النشأة الإسلامية المبكرة .

ومن ناحية أخرى فإن شخصية الحسن البصري تكاد تكون شخصية أسطورية نظراً لما أحيط به من مغالاة في صورة الزاهد أو الفقيه أو العالم أو المحقق أو المتكلم أو المتحدث ... إلخ ويحتاج كل ما أثر عنه من تراث إلى وقفة نقدية تستبين معها الأمور .

٥ – مالك بن دينار ١٣١هـ :

هو أبو يحيى مالك بن دينار البصري[2]، من موالي بني أسامة بن لؤي القرشي ، كان عالماً زاهداً كثير الورع لا يأكل إلا من كسبه ، وكان مصاحباً للحسن البصرى ، ومن كبار الزهاد ، وله كرامات كثيرة مشهورة ، وله خصال في الرياضة مذكورة ، وقد كان دينار أبوه عبداً .. وهكذا ولد مالك في حال عبودية أبيه ، وكان يكتب المصاحف بالأجر ، ويقول عن نفسه :

---

(١) سورة البقرة اية : ١٤٣ .

(٢) انظر لترجمته :

أ – الأصفهاني ، أبو نعيم : حلية الأولياء جـ ٢ ص ٣٥٧ وما بعدها

ب – ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ ١ ص ٤٤٠ .

ج – الشعراني ، عبد الوهاب : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٢٩ .

د – الهجويري ، أبو عثمان الجلابي : كشف المحجوب ، الباب الحادى عشر ، ص ٢٩٨

« مضغت القرآن عشرين سنة ، ثم تنعمت بتلاوته عشرين سنة »[1] ، وقد توفى مالك بالبصرة سنة إحدى وثلاثون ومائة من الهجرة .

منزلته في الزهد :

يذكر الهجويري أن بداية أمر مالك بن دينار كانت في ذات ليلة ، وقد شغل فيها بالطرب بين جماعة من رفاقه ، وحينما نام الرفاق أيقظ الحق جل جلاله مالك ، فلما تيقظ سمع صوتاً جميلاً يغني من خلال العود ويقول : يا مالك مالك أن لا تتوب .. فكف مالك منذ تلك اللحظة يده عن هذا كله وجاء إلى الحسن البصري وتاب على يديه توبة خالصة .

وقد بلغ من منزلته أنه ركب ذات مرة سفينة ، وضاعت فيها جوهرة من أحد الركاب فاتُّهم بسرقتها ، ومالبث مالك أن رفع رأسه إلى السماء يشكو ظلم ركاب السفينة له ، فخرج في الحال كل ما في البحر من أسماك على وجه الماء وقد أمسكت كل سمكة بجوهرة في فمها فأخذ منها واحدة وأعطاها للرجل الذي ضاعت جوهرته ، ثم وضع قدمه على الماء وغادر السفينة سائراً إلى الساحل في يسر وسلام[2] .

ومهما كانت صحة هذه الأقوال ، إلا أننا نأخذها على أنها دلالة أو إشارة على مكانة الرجل بين القوم ، وارتفاع صيته وعلو كعبه في اتجاه الزهد وبدايات التصوف .

ومن أقوال مالك بن دينار :

١ - لولا خشيتي أن تكون بدعة ، لأمرت أني إذا مت أن أغل فأدفع إلى ربي مغلولاً كما يدفع العبد الآبق إلى مولاه .

٢ - « وما تنعم المتنعمون بمثل ذكر الله عز وجل » .. وليس المقصود

---

(١) الطوسي : اللمع ص ٦٨ ، ٣٩٨ .

(٢) هجويري . كشف المحجوب مرجع سابق ص ٢٩١ .

بهذا القول أن النعمة تحل على الذاكرين لله قولاً ونطقاً فحسب ، بل إن نعمة الله وإقبال الدنيا والآخرة على المرء أي سعادته فيهما – إنما تتحقق بأن يكون الله في مواجهته حاضراً دائماً لديه فيرقبه ليس في العبادات فحسب ، بل في العمل أيضاً ، فيقبل على الإخلاص والإجادة في العمل ، والاحكام في الصنعة والتبريز فيها ، لأن هذا هو حق الله عليه منذ جعله خليفة في الأرض .

وأما حق الله عليه في الآخرة فيتحدد في تمام العبادة لله ، والإمتناع عن الشرك الخفي والشرك الظاهر ، والتسليم بالتوحيد على أوسع معانيه ، فهذا هو المراد من ذكر الله ، ليس ذكراً كلامياً كما يتراءى لبعض الناقدين أو المهاجمين لحركة الزهد والتصوف ، بل هو منطق مضاف إلى العمل والسعي من أجل تحقيق السعادة في الدارين والقرب من وجه الله .

ويتابع مالك قوله هذا تأكيداً للمعاني التي أشرنا إليها فيقول قرأت في التوراة :

« أيها الصديقون تنعموا بذكر الله في الدنيا ، فإن لكم في الدنيا نعيم وفي الآخرة جزاء عظيم » . واستكمالاً لهذا المعنى يقول مالك : « إن الصديقين إذا قرىء عليهم القرآن طربت قلوبهم إلى الآخرة » .

ويقول مالك أيضاً « ياحملة القرآن .. ماذا زرع القرآن في قلوبكم .. فإن القرآن ربيع المؤمن كما أن الغيث ربيع الأرض ، فإن الله يُنزل الغيث من السماء إلى الأرض فيصيب جوفها فتكون فيه الحبة فلا يمنعها نتن موضعها أن تهتز وتخضر وتحسن . فيا حملة القرآن ماذا زرع القرآن في قلوبكم ، أين أصحاب سوره .. أين أصحاب سورتين .. ماذا عملتم فيهما ..

٣ – ومن أقواله : « أن الصدق يبدو في القلب ضعيفاً كما يبدو نبات النخلة غصناً واحداً ، فإذا نتفها صبي ذهب أصلها ، وإن أكلتها عنز ذهب أصلها ، فتسقى فتنتشر ، وتسقى فتنتشر حتى يكون لها أصل أصيل يوطأ ، وظل يستظل به ، وثمرة يؤكل منها ، وكذلك الصدق يبدو في القلب ضعيفاً يتفقده صاحبه ويزيده الله تعالى ، ويتفقده صاحبه فيزيده الله حتى يجعله الله بركة على نفسه ، ويكون كلامه دواء للخاطئين .

ويتضح من هذا النص أن مالك بن دينار ، إنما يضرب لنا على الصدق مثلاً بنبات النخلة ، الذي إذا لم يتعهده الزارع بالسقي والرعاية فسد وتلف كيانه ، وامتنع عن الظهور زرعاً وثمراً ، إنه يقول أن الصدق يبدأ فيبدو في القلب ضعيفاً ، فإذا لم يتعهده صاحبه بالرعاية الدائمة بأن يكون دائماً صادقاً مع نفسه وأن يصدق في كل شيء قولاً وعملاً أي أن يكون مخلصاً في اعتقاده وفي سعيه إذا لم يفعل ذلك ، فإن هذا الصدق الوليد لا يلبث أن يضعف فيفقده صاحبه ، ولكن على العكس من ذلك إذا داوم على اتباع فضيلة الصدق في كل شي في حيلته مع نفسه ومع ربه فإن الله يبارك له في هذا الصدق ، ومعنى البركة الزيادة أي أن يزيده صدقاً على صدق . ويكون كلام الصادق إشارة إلى أنه أصبح من الصديقين أي أن ينطق بكلام الحكماء .. وهكذا يكون ما ينطق به من صدق وعظاً للناس ودواء للخاطئين منهم وسيتبلور الكلام عن الصدق ويصبح في صورة محددة من خلال الأحوال والمقامات فمن صدق مع نفسه صدقت أحواله ومن صدقت أحواله ثبته الله في مقاماته ، إذ أن المقام تثبيت ، وزاده صدقاً على صدق ، ومن كان هذا هو حاله فهو في المرتبة العليا من الصدق واليقين وهي مرتبة التوحيد الخالص أو مرتبة القطبانية أو الغوثية أو تلك المرتبة التي تتيح له أن يكون شيخاً للطريق أو مرشداً للمريد وهذا يشير إليه قوله فيكون كلامه دواء للخاطئين

٤ - وقد ورد عنه قوله : « أحب الأعمال إلى الإخلاص في الأعمال »[1].

وكما أن الصدق هو أساس القبول عند الله فإن الإخلاص هو الترجمة الحقيقية للصدق في العمل فالعمل الصادق إنما يصير عملاً كاملاً بالإخلاص ، والإخلاص في العمل بمنزلة الروح للجسد ، وكل عمل يؤديه الإنسان بلا نية صادقة أو إخلاص نابع من الذات لا يمكن أن ينجز على وجه الكمال ، فالعمل الظاهر لابد أن يرتبط بإخلاص الباطن ، وحسن الطوية ، إذ الإخلاص هو من

(١) الهجويري ، كشف المحجوب : مرجع سابق ص ٢٩٩ .

جملة الأعمال الباطنة ، أما الأعمال فمن جملة الأعمال الظاهرة ، ولا تتم الأعمال الظاهرة إلا بالأعمال الباطنة .

ومع هذا فإن الإخلاص بالقلب وحده لا يؤدي إلى تمام العمل أي أن اكتفاء الإنسان بصدقه مع نفسه دون إظهار في العمل لهذا الصدق لا يجعله كمثل الذين يغيرون المنكر بقلوبهم فقط وذلك أضعف الإيمان ، ومن ثم فإن الشخص المنطوي على نفسه لو أخلص مع نفسه دون أن يبرز حقيقة إخلاصه في ممارسته العملية بين الناس ، أي بالسعي فإنه لا يبلغ مرتبة الصدق العظمى أو الإخلاص الأعظم ، ومن أمثال هؤلاء الذين يكتمون الحق ويسكتون عن الظالم ويتبعون أمر الطغاة ، ويخافون أصحاب السلطان من المنكرين لحقوق الله .

وهكذا نجد أن حياة الزهد هنا هي حياة نسك إخلاص إيجابي تكون أعلى درجاته في تمام الوقوف بإخلاص مع الحق ومع الله حتى يكون الإنسان صديقاً .

٥ – وكان مالك يقول في دعائه : « اللهم أقبل بقلوبنا إليك حتى نعرفك حسناً ، وحتى نرعى عهدك وحتى نحفظ وصيتك حسناً ، اللهم سومنا سيما الأبرار ، وألبسنا لباس التقوى ، اللهم إنا نتوب إليك قبل الممات ، ونلقى بالسلام قبل اللزام ، اللهم انظر إلينا منك نظرة تجمع لنا بها الخير كله ، خير الآخرة وخير الدنيا ، ثم يقف مالك عند كلامه هذا ويقول يحسبون أني أعني بخير الدنيا الدينار والدرهم ، لا .. إنما أعنى العمل الصالح حتى ألقاك يوم ألقاك وأنت عنا راض .. رغبة ورهبة إليك يا إله السماء .

ونراه بعد هذا القول يبكي بكاءاً خفيفاً فيبكي معه سامعوه من شدة حماسه الديني الإيماني وفرط حبه لله وتأثره بجلاء القرآن للنفوس .

وهكذا يمضي مالك بن دينار مع الرعيل الأول من الزهاد وعلى رأسهم قدوة الدين وسيد هذه الأمة ونبيها محمد عليه الصلاة والسلام ، ومعه أهل الصفة والخلفاء الراشدون وقد كانوا جميعاً يشكلون مدرسة القدوة الدينية

والأخلاقية التي زهدت في الدنيا وتعهدت الحياة والتطهر استعداد للقاء وجه الله الكريم .

وقد كان مالك بن دينار مثله في ذلك مثل الحسن البصرى معاصره من الرواد الأوائل المؤسسين لمدرسة الزهد في الإسلام ، وهي المدرسة الأخلاقية التي قامت على الكتاب والسنة بدون تدخل أي عناصر روحية أخرى أجنبية ، ومن ثم فهذا يشير في دلالة واضحة إلى أن الزهد الإسلامي يعد النشأة الأولى للتصوف الذي تبلورت معانيه ومصطلحاته فيما بعد في القرن الثاني للهجرة وقد وجدنا عند مالك بن دينار وكما سنجد عند الزهاد وأولياء الله الذين سنعرض لهم في هذه المرحلة المبكرة سنجد بدايات أكيدة لما سنسميه بالسلم الروحي أو عتبات الطريق أو المقامات والأحوال عند الصوفية وفي هذا أكبر الأدلة والحجج على صحة دعوانا في قولنا بسلامة التصوف الإسلامي من أي أثر أجنبي قبل أن تنقل به الثقافات والأديان المغايرة في عصر النقل والترجمة وبيننا وبين هذا العصر الذي بدأ في القرن االثاني للهجرة مدى زمني بعيد .

٦ - وهب بن منبه ت ١١٤هـ :

هو عبد الله وهب بن منبه المتوفي بصنعاء باليمن ١١٤هـ[1] وكان يتصف بالحلم والحكمة ، ولذا ورد عنه قوله في حلية الأولياء « ألم يفكر بن آدم ، ثم يتفهم ويعتبر ، ثم يبصر ، ثم يعقل ويتفقه حتى يعلم فيتبين له أن لله حلماً به يخلق الأحلام ، وعلماً به يعلم العلماء ، وحكمة بها يتقي الخلق ، ويدبر بها أمور الدنيا والآخرة ، فإن ابن آدم لن يبلغ بعلمه المقدر علم الله الذي لا مقدار له ، ولن يبلغ بحلمه المخلوق حلم الله الذي به خلق الخلق كله ، ولن يبلغ بحكمته حكمة الله التي بها يتقي الخلق ويقدر المقادير » .

ولعله يبرز في القول السابق مدى تحقق وهب بالحكمة والحلم ليتحقق بتلك الصفات الربانية مع إدراكه الفارق الفاصل بين صفات الله تعالى ، وصفات

(١) راجع حلية الأولياء لأبي نعيم جـ ٤ ص ٢٣ : ٨١
الشعراني : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٣٩ : ٤٢ .

البشر ، ولذلك نراه يحض العلماء على البعد عن الدنيا ، فكان يقول لعطاء الخراساني « كان العلماء قبلنا قد استغنوا بعلمهم عن دنيا غيرهم ، فكانوا لا يلتفون إلى دنيا غيرهم ، وكان أهل الدنيا يبذلون لهم دنياهم رغبة في علمهم ، فأصبح أهل العلم اليوم فينا يبذلون لأهل الدنيا علمهم رغبة في دنياهم ، وأصبح أهل الدنيا قد زهدوا في علمهم لما رأوا من سوء موضعهم عندهم ، فإياك وأبواب السلاطين فإن عند أبوابهم فتنة كمبارك الإبل ، لا تصيب من دنياهم شيئاً إلا وأصابوا من دينك مثله » ثم قال له حاثاً على الزهد : « يا عطاء إن كان يغنيك ما يكفيك فكل عيشك يكفيك ، وإن كان لا يغنيك ما يكفيك فليس شيء يكفيك ، إنما بطنك بحر من البحور ، وواد من الأودية لا يسعه إلا التراب » .

ومما يدل على مبلغ زهد وهب قوله لرجل من جلسائه « إلا أعلمك طباً لا يتعايا فيه الأطباء ، وفقهاً لا يتعايا فيه الفقهاء ، وحلماً لا يتعايا فيه الحلماء ، قال : بلى يأبا عبد الله ، قال : أما الطب الذي لا يتعايا فيه الأطباء فلا تأكل طعاماً إلا ما سميت الله على أوله وحمدته على آخره ، وأما الفقه الذي لا يتعايا فيه الفقهاء فإن سئلت عن شيء عندك فيه علم ، فأخبر بعلمك ، وإلا فقل لا أدري ، وأما الحلم الذي لا يتعايا فيه الحلماء ، فأكثر الصمت إلا أن تسأل عن شيء » .

ويعدد وهب الصفات التي يرى أنه ينبغي على الإنسان أن يعمل على غرسها في نفسه تقرباً إلى الله سبحانه وتعالى بقوله : « ما عبد الله بشيء أفضل من العقل ، وما يتم عقل أمرىء حتى تكون فيه عشر خصال ، أن يكون الكبر منه مأموناً ، والرشد فيه مأموراً ، يرضى من الدنيا بالقوت ، وما كان من فضل فمبذول ، والتواضع فيها أحب إليه من الشرف ، والذل فيها أحب إليه من العز ، لا يسأم من طلب العلم دهره ، ولا يتبرم من طالبي الخير ، يستكثر قليل المعروف من غيره ، ويستقل كثير المعروف من نفسه ، والعاشرة هي ملاك أمره بها ينال مجده ، وبها يعلو ذكره ، وبها علاء من الدرجات في الدارين كليهما ، قيل وما هي ؟ قال أن يرى أن جميع الناس بين خير منه وأفضل ، وآخر شر منه وأرذل ، فإذا رأى الذي هو شر منه وأرذل قال لعل

هذا ينجو وأهلك ، ولعل لهذا باطناً لم يظهر لي ، وذلك خير له ، ويرى ظاهره لعل ذلك شر لي ، فهناك يكمل عقله وساد أهل زمانه ، وكان من السباق إلى رحمة الله عز وجل وجنته إن شاء الله تعالى ﴾ .

ومما يورده الشعراني عنه تدليلاً على تحذيره من الركون إلى النفس قوله : « قرأت نيفاً وتسعين كتاباً من كتب الله عز وجل فوجدت فيها كلها أن كل من وكل إلى نفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر » . وكذلك فقد كان يحث على الإكثار من العبادة قائلاً : « من تعبد ازداد قوة ، ومن كسل ازداد فترة ، وكان يقول : « الإيمان عريان ، ولباسه التقوى ، وزينته الحياء » .

ولقد ورد أيضاً عن وهب بن منبه أنه كان من المحدثين ، فقد ذكر صاحب حلية الأولياء أنه أسند عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم ومنهم ابن عباس ، وجابر ، والنعمان بن بشير ، وروى عن أبي هريرة ، ومعاذ بن جبل ، وعن أخيه وعن طاوس .

٧ – سفيان الثوري ت ١٦١هـ :

هو بن عبد الله سفيان بن سعيد بن مروق بن عدنان الثوري الكوفي(١)، كان إماماً في علم الحديث وغيره من العلوم حتى اكتسب لقب أمير المؤمنين في الحديث .

وقد كان سفيان الثوري من المعروفين بالورع والزهد ، وكان زهده نابعاً من عدم انكبابه على ملذات الحياة أو تعلقه بالدنيا ، ولذلك نراه يعرف الزهد بقوله : « ليس الزهد في الدنيا بأكل الجشب ، ولبس الخشن ، إنما الزهد في الدنيا قصر الأمل » ، وكان يعظ الناس فيقول : « يا أخي إن الدنيا غمها لا يفنى ، وفرحها لا يدوم ، وفكرها لا ينقضي ، فاعمل لنفسك حتى تنجو ، ولا تتوان فتعطب ، وكان يتمثل في ذلك بالبيت القائل :

---

(١) راجع ترجمة في : ابن خلكان ، وفيات الأعيان جـ ١ ص ٢١٠
عبد الوهاب الشعراني · الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٣٨ .
أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء جـ ٦ ص ٣٥٧ وما بعدها ، جـ ٧ من ص ١ : ٣٠ .

باعوا جديداً جميلاً باقياً أبـداً بدارس خلق ، يا بئس ما اتجـروا

وحينما سئل سفيان عن معنى الزهد في الدنيا أجاب بأنه « سقوط المنزلة » أي عدم التعلق بالجاه والرفعة فيها ، ولقد كان يتحقق تماماً بذلك حتى أنه عندما توفي قوموا ثيابه التي عليه حتى النعل فبلغت درهماً وأربعة دوانق ، أي مبلغاً زهيداً جداً .

وكذلك فمن أقواله التي يحث فيها على الخمول والعزلة - وهي بعض الأمور التي عدها المتصوفة أموراً ضرورية في التربية الصوفية - قوله فيما كتبه إلى أحد أصدقائه :

« أما بعد .. فإنك في زمان كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يتعوذون أن يدركوه ، ولهم من العلم ما ليس فينا ، ولهم من القدم ما ليس لنا ، فكيف بنا حين أدركناه على قلة علم ، وقلة صبر ، وقلة أعوان على الخير ، وفساد من الناس ، وكدر من الدنيا ، فعليك بالأمر الأول والتمسك به ، وعليك بالخمول ، فإن هذا زمن الخمول وعليك بالعزلة وقلة مخالطة الناس ، فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض ، فأما اليوم فقد ذهب ذاك ، والنجاة في تركهم فيما نرى ، وإياك والأمراء إذا تدنوا منهم وتخالطهم في شيء من الأشياء ، وإياك أن تخدع فيقال لك تشفع وتدرأ عن مظلوم ، أو ترد مظلمة ، فإن ذلك خديعة إبليس ، وإنما اتخذها فجار القراء سلما « وبهذا يعيب سفيان على من يتخذ من العلم أو قراءة القرآن سلما للوصول إلى بعض متاع الدنيا أو زينتها أو الرفعة والجاه .

أما عن مبلغ علم سفيان ، فقد قال بعضهم عنه « ما أعلم على الأرض أعلم من سفيان الثوري رحمه الله ، وقال بعضهم : « إني لأرى الرجل يصحب سفيان فيعظم » يقصد لكثرة تعلمه منه .

وإذا كان سفيان قد اشتهر بالعلم والزهد فإن زهده لم يكن قائماً على التبطل أو الركون إلى الراحة وعدم العمل بل أنه كان يأمر أصحابه قائلاً : « عليك بعمل الابطال الكسب من الحلال ، والانفاق على العيال » وبهذا فقد كان

يقصد بالزهد عدم التعلق القلبي بالدنيا أو الانشغال بالدنيا ، وهو المعنى الذي عول عليه المتصوفة كثيراً فيما بعد لا سيما في المدرسة الشاذلية .

وقد توفي سفيان الثوري بالبصرة سنة ١٦١هـ .

وهناك شخصيات أخرى كثيرة قيل عنها أنها من طبقة الزهاد بالإضافة إلى من أشرنا إليهم من قبل ، وهؤلاء منهم على سبيل المثال عبد الله بن مسعود ت ٣٢هـ ، وأبو عبيدة الجراح ت ١٨هـ ، والبراء بن مالك ، وبهلول بن ذئيب الذي تناقل الرواة عنه أنه وأقرانه استحدثوا نوعاً من المجاهدات تشبه تلك التي كانت سائدة عند رهبان المسيحية وصوفية الهنود ، إلا أننا نضع هذا الزعم موضع شك كبير لأننا نعرف أن تلك الفترة التي تفجرت إبانها ينابيع الدين الحنيفي المطهرة لم تكن تسمح بأن تتسرب إليها عناصر غير إسلامية واضحة المعالم ، وتنضاف إلى خبرة أبناء هذه الأمة وأصحاب الرسول عليه السلام ، وتابعيهم الأوائل ، وقد كان هذا الوقت يتميز بقوة الدين ورسوخ أقدام المؤمنين سواء في الجزيرة أو في الأمصار

ومن ناحية أخرى فإننا لا نملك الدليل الصادق أو الأسانيد الصحيحة التي تثبت أمثال هذه الروايات على الرغم من أننا لا ننكر أن بعض عادات الهنود وممارستهم لطقوسهم الدينية قد تسربت إلى المحيط العربي كما تتسرب الأساطير وعادات الأمم الغريبة عن العروبة والإسلام ، دون أن تكون موضع احترام أو اعتناق المسلم لها ، وذلك قبل أن يؤرخ البيروني للهند وعقائدها بالعربية ، وهذا في حقيقته هو نوع من انتشار الثقافات الذي كانت أداته هي رحلات التجار العرب إلى الهند حتى قبل أن يشرق فجر الإسلام على ربوع الجزيرة .

نخلص من هذا إذن إلى أن الزهد لم يكن له وجود عند العرب قبل الإسلام بل كان ظهوره مقروناً ببدء انتشار الإسلام .. ثم إن هذا الزهد كان في مستهل أمره بسيطاً جداً قائماً على تجسيم المعصية والخوف من عذاب الآخرة اتباعاً لأحكام القرآن . ومن ثم فهو – على خلاف آراء كثير من المستشرقين – لم يخضع لمؤثرات خارجية جوهرية غير الإسلام نفسه وتعاليمه ونماذج الزهد الحية التي تمثلت في حياة الرسول ﷺ وصحابته الأكرمين .

العوامل التي أدت
إلى نشأة الزهد عند المسلمين

نريد إذن أن نستعرض بالتفصيل العوامل الإسلامية التي دفعت المسلمين إلى الزهد ثم إلى التصوف .. وأعني تلك العوامل التي نبعت من صميم البيئة التي انتشر فيها الإسلام إبان ظهوره ، ونحن نتبع في هذا منهجاً جديداً يختلف عما ساقه الباحثون في التصوف .. الذين يبدأون عادة بحشد الأدلة على صحة التأثير الأجنبي وأثره الجوهري في قيام حركة الزهد وحركة التصوف الإسلامية .. أما نحن فإننا لا نريد أن نبدأ بتفسير هذه الظاهرة الروحية الإسلامية تفسيراً غريباً عن الإسلام قبل أن نلقي الضوء على العوامل الإسلامية نفسها : يجب أولاً أن ندرس العوامل المشتقة من الحقل الإسلامي لهذه الظاهرة .. ثم نرى هل تكفي هذه العوامل وهذه الأدلة الإسلامية البحتة .. هل تكفي لقيام ظاهرة الزهد والتصوف في الإسلام .. أم أن هذه الظاهرة بحاجة إلى أن تلقي التأثير من الخارج واعني به التأثير الجوهري الذي يؤثر في طابعها ويمنحها صبغة خاصة ..

لتتناول إذن هذه العوامل التي يرجع بعضها إلى القرآن ونصوصه وبعضها الآخر إلى الأحداث التي تتابعت على مسرح السياسة العربية وأول هذه الأحداث موقعة صفين ومشكلة التحكيم . ثم مقتل الحسين وانقسام المسلمين إلى شيع وفرق ثم اندفاعهم إلى التخوم يقتحمونها ويرون فيها صنوفاً من الفساد والترف ، مما دفع بنفر من أتقياء المسلمين إلى الخوف من أن تزيغ عقيدتهم ومن ثم فقد ركنوا إلى الزهد لكي لا يشتروا الدنيا بالآخرة .

لنتكلم الآن عن أول هذه العوامل التي أدت إلى نشأة الزهد عند المسلمين ، نشأة إسلامية بحتة :

العـامل الأول :

أول هذه العوامل الإسلامية هي : التعاليم الدينية نفسها ، ونحن نلخص هذه التعاليم في ناحيتين : الأحاديث والقرآن .. ومن ناحية الأحاديث التي تناقلها الرواة عن النبي فإننا نجد فيها ذخيرة كبيرة ترسم صورة واضحة لحياة الزهد والنسك والتعبد التي كان يحياها الرسول بحيث إننا نرى من خلالها ذلك المثل الأعلى في الحياة الدينية الذي رمى إليه الدين وعبر عنه الرسول بقوله : « عرضت على الدنيا فأبيتها » . ومعنى هذا أن الرسول قد عزف عن الدنيا وزخرفها وفضل عليها الآجلة .. وهذا معنى بعيد الغور في الزهد وترك مطالب الدنيا ولذائذها .. وفي حديث آخر يقول : « اللهم أحيني مسكيناً وامتني مسكيناً واحشرني في زمرة المساكين » والمسكنة هنا ليس معناها الذل الذي يلزمه التحقير بل معناها مواجهة الربوبية وعظمتها وجبروتها ، فإن الإنسان مهما كانت سطوته لن يستطيع أن يصل إلى ذرة من أفعال الربوبية .. ويقول الرسول أيضاً : لو توكلتم على الله حق توكله لغذاكم كما يغذو الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً . ومعنى هذا الحديث أن التوكل هو مفتاح الرزق .. والتوكل هنا لا يعني الانقطاع عن الكسب والركون إلى الصدقات .. بل معناه أن تفعل وتنشط وتسعى بنفسك ثم أن تترك الأمر بعد ذلك إلى الله ، فقد يشقى البعض وتظلم الدنيا في أعينهم حينما يتوهمون أنهم يعملون ليل نهار ومع ذلك يحصلون القليل من الرزق وذلك بالقياس إلى غيرهم ؛ أما إذا كان هؤلاء من المؤمنين المتوكلين ، فإنهم يتوكلون عليه سبحانه ويتركون نتائج سعيهم للمولى فإنه وحده الذي يعلم الأسباب الخفية للنجاح والفشل وللتوفيق وعدمه . ﴿ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾[1] أي ربما يكون عدم التوفيق في الرزق لشخص ما تكئه لنوال مصلحة له أهم من مصلحة أخرى . وهكذا .. والتوكل هو مفتاح لصفاء النفس ونقائها من الغل والحسد والحقد والأنانية ، وهو أخيراً باب طمأنينة النفس وسلامتها الدائمة : وأول طريق الزهد سكينة النفس وطمأنينتها ومفتاح ذلك كله التوكل ؛ وحديث آخر يذكر فيه الرسول أن أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك ، ويعني بهذا أن

(١) سورة البقرة : الآية ٢١٦ .

الإنسان يجب أن يتجه إلى مجاهدة النفس وكبح نزواتها ، وذلك باب يؤدي إلى الزهد فالتصوف ... وفي حديث آخر يقول : « خير الذكر ، الخفي » .. ويفسر الصوفية هذا الحديث تفسيرات شتى .. والذكر باب معروف في التصوف وهو يشتمل على تكرار الأسماء الإلهية والأوراد الصوفية ، وقد يكون معنى الذكر الخفي الذي جعله الرسول في أسمى مرتبة ، هو ذلك الذكر الذي يكون فيه الاتصال مباشراً بين العبد والرب ، فتقترب العبودية من الربوبية وهذا معنى عرفه الزهاد والصوفية فيما بعد .. وكذلك يقول الرسول : « لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان حتى يظن الناس أنه مجنون » .. ومعنى ذلك أنه إذا اشتعلت حرارة الإيمان في قلب المؤمن تدنه في حب الربوبية وأصبح عاشقاً لها متيماً بها هائماً بحبها كالمجنون .. وهذا ما عرف فيما بعد من تسمية العامة للزهاد والصوفية بالمجاذيب .. وقال الرسول في معنى التقشف : « إن أردت أن تلقي صاحبك فرقع قميصك واخصف نعليك » .. وفي هذا المعنى أيضاً يقول الرسول : « الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله » .. ونقل عن الرسول صلوات الله عليه وسلم أنه كان يلبس الصوف ويعقل البعير ويأكل مع الخادم ويطحن معها إذا أعيت . وكان لا يجلس متربعاً ولا يأكل متكئاً ويقول : آكل كما يأكل العبد واجلس كما يجلس العبد .

هذه أمثلة وشواهد تشير إلى مبلغ ما كان عليه الرسول من مثل في الزهد وصورة كاملة لما ينبغي أن يكون عليه الزاهد الصوفي العابد الخاشع ، ورسول الله هو القائل أيضاً : « لي مع الله وقت لا يسعني فيه معه شيء ، ومعنى هذا أن الرسول حينما يتصل بالله اتصالاً مباشراً يكون في وقت معين ، وهذا الوقت هو الذي أشارت إليه الصوفية فيما بعد وهو الزمن الذي يحدث فيه الجذب أو الكشف أو التجلي أو الحدس أو الذوق فكأن الرسول قد عبر بهذا الحديث في وقت مبكر عن مفهوم صوفي سيأتي في القرن الثالث الهجري .. وبعد ذلك أيضاً .. وأياً ما كان الأمر في صحة تلك الأحاديث في مجملها إلا أنها تشير بطريقة واضحة إلى أن ثمة معاني في الأحاديث المروية عن الرسول وفي السنة المعروفة عن حياته ، أي ثمة شواهد تؤكد أن الزهد نبع في هذه البيئة الإسلامية وبتأثير من هذه الأحاديث وهذا هو الشق الأول من الأسانيد الدينية .

أما الشق الثاني فهو : **النصوص القرآنية نفسها** : حث القرآن المسلمين على التقوى وهجر الدنيا وزخرفها وحقر من شأنها ورفع من قيمة الآخرة .. وبمعنى آخر نجد في القرآن الحث على تنظيم المعاش الدنيوي والاستعداد للمصير الأخروي .. ولكننا مع هذا نجد اتجاهاً واضحاً في النصوص القرآنية إلى ترجيح كفة الآخرة على كفة الدنيا .

﴿ المال والبنون زينة الحياة الدنيا ، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملاً ﴾[1] .

أي أن القرآن يحبذ الاتجاه إلى التبتل والصوم والصلاة وتمام العبادة يقول الله عز وجل : ﴿ واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلا ﴾[2] .. ونلاحظ في هذه الآية الإشارة إلى الذكر ، والذكر ليس مجرد ترديد أسماء الله الحسنى باللسان . ولكنه ما وقر في القلب وأحس به الوجدان ، وشهدت عليه الحواس فيملك على المرء نفسه ويكون لسان حال الإيمان . والذكر أيضاً يتضمن أموراً أخرى غير ترديد أسماء الله الحسنى . ومنها قراءة الأوراد وترديد الأشعار المتعلقة بحضرة الرسول عليه السلام ومواقفه الروحية السامية وهو كذلك يتضمن الإشادة بفضل الله عز وجل على المؤمنين . وفي الآية أيضاً إشارة إلى التبتل .. ولا توجد آيات كثيرة في القرآن من نوع هذه الآية التي تشير إلى هذا المعنى ، أي التبتل ، والمقصود به .. الزهد .. إذ التبتل معناه الانقطاع للعبادة .

وقد وردت كلمة « الزهد » في القرآن في موضع واحد .. في سورة يوسف : ﴿ وكانوا فيه من الزاهدين ﴾[3] والمعنى هنا غير المعنى المقصود من الزهد الإسلامي . وإذا كنا لا نجد في القرآن إشارة إلى الزهد بالمعنى الاصطلاحي فإننا نجد فيه ذكراً لصفات من صفات الزهد . فالآيات تشير إلى هؤلاء الخاشعين العابدين ، والركع السجود .. إلى غير ذلك من صفات ذكرها الله عز وجل وهي تشير إلى الزهد وتمام العبادة .

---

(١) سورة الكهف : الآية ٤٦ .

(٢) سورة المزمل : الآية ٨ .

(٣) سورة يوسف : الآية ٢٠ .

على أن القرآن يموج بآيات الزهد التي تدعو المؤمنين إلى الإعراض عن الدنيا والسعي لكسب الآخرة .. فيشير الذكر الحكيم مثلاً إلى هذا بقوله : ﴿ يا أيها الناس إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور ﴾[1] ... ... ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ، ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون ﴾[2]... ﴿ اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد .. وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور ﴾[3]... وإذا كانت هذه الآيات تشير في رفق ورحمة ورأفة بالمؤمنين - إلى الطريق السوي الواجب اتباعه لكي نحقق حياة سعيدة في الدارين ، فإن ثمة آيات أخرى تأتي في المرتبة الثانية لهذه الآيات التي تتخذ صورة الترغيب والنصيحة مع ما يصاحبها من تصوير للنعيم المقيم في الجنة ، وكثرة الصفات المشرقة التي يخلعها الوحي على أهل هذه الدار .. هذه الآيات التي تأتي في المرتبة الثانية هي آيات الترهيب .. أي الآيات التي تصف حال أهل النار وكيف أنهم يتلظون بنار السعير .. نار جهنم وبئس المصير .. يلقون في مياه حمئة ويأكلون الزقوم وكلما نضجت جلودهم يبدلهم الله غيرها . وهكذا .. والنار في اشتعالها لا ترحم بل تزأر وتقول : « هل من مزيد » هذه هي الصورة القاتمة للعذاب الذي ينتظر الكافرين وأهل الذنوب والخطايا . وقد تضمن القرآن آيات كثيرة تشير إلى هذا المعنى : من القسوة والشدة في معاملة المنحرفين الخارجين عن عقيدة الملة .. وإذا كانت آيات الترغيب توجه إرادة المؤمن طواعية واقتناعاً إلى أن يسلك سبيل الآخرة فإن آيات الترهيب إنما تجبره - خوفاً من البطش به في الآخرة - على الاتجاه اتجاهاً تعبدياً متزمتاً في سلوكه الدنيوي أي إلى الزهد .. فالحب والخوف والرجاء كل منها له أثره في توجيه المسلمين إلى حياة الزهد .. على أن هذا الزهد ، وإن قام في أول أمره على عامل الرهبة والخوف من الوقوع فيما تزينه الشهوات وكذلك حيل الشيطان الذي يقرب إلى النفوس أعمال الدنيا ويزينها للناس - إلا أن هذا الزهد الأول تطور

(١) سورة فاطر : الآية ٥ .

(٢) سورة المنافقون : الآية ٩ .

(٣) سورة الحديد : الآية ٢٠

في مفهومه فيما بعد وتدخلت فيه معاني جديدة فانتقل مفهومه من الخوف إلى الحب .. من الرهبة إلى الشوق .. ومن الحذر إلى الرجاء .. فبعد أن كان الزاهد يتجه إلى الله سبحانه وتعالى خوفاً أو رهبة من سعير ناره ، نجده بعد ذلك يتجه إلى الله عز وجل حباً في ذاته لا حباً في جنته ، وعشقاً لصفاته لا طمعاً في رحمته .. فأصبح الحب موجهاً لذات الله لأنه جل وعلا أهل لهذا الحب .

الزهد الإسلامي ونظام الرهبنة في المسيحية :

إذا ما قارنا بين الزهد في نشأته الأولى عند المسلمين .. وبين نظام الرهبنة عند المسيحيين .. وجدنا أن ثمة فروقاً عدة .. فنظام الزهد الإسلامي لا يمنع الزاهدين من الزواج ولا يحض على الانقطاع عن التكسب ، بل على العكس من ذلك كان الصحابة وهم من خيرة الزهاد يعملون كما يعمل غيرهم من الناس بل كان الواحد منهم يتصدق بحصيلة عمله فيما زاد على نفقاته اليومية وهم في ذلك يطبقون قوله تعالى : ﴿ ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾[1]، فالإسلام يرفض بالنص والروح فكرة الانقطاع عن الكسب بل يحض على السعي طلباً للرزق .. وإذا كان فريق من الصوفية المتأخرين قد تواكلوا أو انقطعوا في الزوايا والتكايا والربط كالملامتية والنقشبندية والقادرية .. وغيرهم فإنما كان ذلك منهم ابتعاداً عن روح الزهد والتصوف الإسلامي الحق ورغبة من اتباعهم في أن يعيشوا على حساب الغير ينتظرون الإحسان والنفقة من جيوب المؤمنين ، وهذا أمر مكروه شرعاً وبعيد عن سنة السلف الصالح .. أما في نظام الرهبنة .. فإن الراهب شخص تبتل للعبادة .. فهو يعتمد على غيره في معيشته .. وتغذيته .. وإسكانه ، لذلك فقد تكفلت الكنيسة وذوو اليسار من المسيحيين بإعاشتهم والانفاق عليهم في أديرة خاصة يعتكفون فيها معتمدين على هذه الأرزاق التي لا يد لهم في كسبها .. هذا بالإضافة إلى ما هو مضروب عليهم وملزمون به من عدم الزواج والتزام العزوبة (الذي يتزوج منهم يخرج من الدير ويسلك في سلك آخر .. ولا يترقى في نظام الكهنوت ماعدا رجال

(١) سورة القصص : الآية ٧٧ .

الدين من البروتستانت المتقدمين والمتأخرين) .. وقد بدأ نظام الرهبنة في المسيحية منذ عصر الشهداء في مصر حينما اعتنق عامة الشعب هذا الدين الجديد وكانوا من العمال الزراعيين والعبيد والأسرى .. وقد اعتنقوا المسيحية في وقت كانت الدولة الرومانية الشرقية وحاضرتها بيزنطة تسيطر على على هذه البقاع بما فيها مصر وفلسطين والشام في عهد المسيح ، فلما أحس حكام الرومان ببدء انتشار المسيحية وصور لهم اليهود أعداء المسيحية خطر هذه النحلة الجديدة على ملكهم ، بدأ هؤلاء الحكام في اضطهاد زعماء المسيحية ، فقتلوا منهم الكثيرين وقذفوا بأفراد منهم إلى السباع والوحوش الضارية واعملوا فيهم السيف خصوصاً في مصر في عهد الامبراطور دقلديانوس .. ففر كثير من المسيحيين المصريين - القبط - إلى الصحراء الشرقية والغربية وتناقل الرواة عنهم قصصاً غريبة سجلت في باب - الولاية والقداسة - ومنذ ذلك الوقت نشأت الأديرة في هذه الأماكن المنعزلة في وادي النطرون وعلى ساحل البحر الأحمر وسيناء .. وكذلك انتشر نظام الرهبنة في جزيرة العرب فيما بعد خصوصاً عند نصراني نجران والشام .. وكانت العرب تمر في قوافل نقل التجارة على هذه الأديرة ويتحدث أصحاب القوافل مع الرهبان فتذيع بين العرب آراء المسيحية والرهبنة .. وهكذا يدلل بعض المستشرقين على أن نظام الزهد الإسلامي مأخوذ من الرهبنة المسيحية نتيجة لهذا الالتقاء بين العرب في جاهليتهم والرهبان في أديرتهم .. وإذا صح قولهم هذا فإننا نتساءل لماذا لم يظهر النظام المسيحي للزهد مكتملاً في أول ظهور الإسلام ، والذي لاحظناه هو العكس من ذلك . ذلك أن نشأة الزهد الإسلامي كانت نشأة تدريجية طبيعية . فثمة إرهاصات أولية تتفق مع تعاليم الإسلام وتأخذ هذه البداءات المبكرة في النضوج تدريجياً دون أي سند خارجي سوى الإسلام نفسه وهكذا حتى تكتمل هذه الدفعة الأولى وتصبح نسقاً فريداً من انساق العبادات الحقة . وإذن فنشأة الزهد وتطوره هي كنشأة أي ظاهرة أصيلة بعيدة عن التأثر بالتراث الأجنبي . والرأي أن هذه التفسيرات والاستدلالات التي يسوقها بعض المستشرقين إنما هي في حقيقتها هجوم على الدين وذلك بإظهار عدم أصالته كدين سماوي وكذلك عدم أصالة النظم التي قامت على أساسه ، فإذا

استطاع هؤلاء المستشرقون أن يبرهنوا على اشتقاق هذا الدين ونظمه مما سبقه من أديان ونحل ، فإنهم بذلك يستطيعون الادعاء والقول بأن هذا الدين ليس ديناً إلهياً وأنه دين مزعوم ، وهذه قضية محببة إليهم .

وقد اختلف جمهرة المسلمين في حقيقة أمر هذه الرهبنة المسيحية وقارنوا بينها وبين الزهد الإسلامي وخصوصاً عندما تصدى المفسرون لهذه الآية :

﴿ ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الانجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ، ورهبانية ابتدعوها ، ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها ، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون ﴾[1] .

وكذلك ما ورد في الحديث النبوي الشريف : (لا رهبانية في الإسلام) ، وإذن فنحن أمام مشكلة : نجد من ناحية أهل الحديث والسنة على وجه العموم والمفسرين يستندون وهم يفسرون آية الرهبانية إلى هذا الحديث الشريف ، ويستدلون منه على أن نظام الرهبنة وما شابه ذلك من زهد إسلامي كل ذلك يعد بدعة يمجها الكتاب والسنة ، وأن الآية في حد ذاتها تفسر على أنها تعتبر الرهبنة مروقاً عن الدين ويجب العدول عنها . ومن هؤلاء الممانعين أو النافين لنظام الزهد والرهبنة في الإسلام من أورد أدلة كثيرة لتأييد رأيه .. فابن الجوزي في كتابه « تلبيس إبليس » .. يستدل بأفعال كثيرة للصوفية على أنهم يسلكون مسلكاً غير إسلامي .. فهم – في نظره – يفعلون كبراهمة الهند ، إذ ينقطعون عن الزواج وأكل اللحم ولهذا فقد عدهم ابن الجوزي طائفة خارجة عن الإسلام لا يقرها عرف أو دين .. وكذلك يقول الزمخشري المفسر : أن الآية الواردة في القرآن عن الرهبانية صريحة في تحريم الرهبنة .

أما الفريق الثاني وهم الذين يفسرون الآية على أنها لا تحرم الرهبنة صراحة منهم طائفة الزهاد ومن شايعهم ومنهم : الجنيد ، وابن مجاهد وغيرهما من أهل المجاهدة والزهد .. فهؤلاء يعتبرون الحديث القائل : لا رهبانية في الإسلام

---

(١) سورة الحديد الآية ٢٧

يعتبرونه حديثاً مشكوكاً في صحته أي منحولاً ويعجبون من الإشارة إلى الآية القرآنية والاستدلال منها على أن الزهد والتصوف بدعة .

وإذن فعلينا أن نحاول حل هذه المشكلة ومعرفة الرأي الصواب في مقولة كل من الفريقين .. ولهذا فإنه يتعين علينا أن نعرض لآية الرهبانية متناسين تفسيرات السابقين كلها ومواقف أي من الطائفتين محاولين بذلك أن نفسرها من حيث العقل استناداً إلى ألفاظها وعباراتها اللغوية فحسب .. فنرى أن هذه الآية تحتوي على استثناء معناه أن هذه الرهبانية على الرغم من أن أهلها أو الممارسين لها كانوا قد ابتدعوها ، أي استحدثوها ، أي أنهم ألزموا أنفسهم بها دون أن يفرضها الله عليهم بوحي منزل . فرضوها على أنفسهم طواعية واختياراً زيادة في التقرب إلى الله بعبادته وطاعته وذلك على الرغم من أن الله سبحانه وتعالى كان قد قدر عليهم في الأزل أن يفعلوا ذلك قياساً على أن كل ما يفعله الإنسان في ماضيه وحاضره ومستقبله سبق علمه مقدماً عند الله قبل خلقه ، حتى الأفعال الاختيارية التي هي محل المسئولية الدينية والأخلاقية حتى هذه فإن الله يعلم مقدماً تفصيل السلوك الإنساني بصددها - وهذا هو تفسير كلمة : **ماكتبناها عليهم** : هذه الرهبانية هي موجهة إلى عبادة الله ابتغاء رضوانه أي طلباً لرضائه ورحمته . وإذا كان الله لم يلزم البشر بهذه الرهبانية ولم يكلفهم بها فذلك لأنه أعلم سبحانه وتعالى بضعف النفس البشرية وميل الكثرة الغالبة من البشر إلى التكالب على شئون الدنيا والبعد عن التقشف والتدين الخالص . لهذا فإنه رحمة ورأفة بعباده لم يطلب منهم هذه العبادة المثلى حتى لا يصبح عليهم في الدين من حرج وحتى لا تكون طقوس العبادة قاسية وذات عبء ثقيل على المؤمنين .. أما هؤلاء الرهبان الذين فعلوا ذلك من تلقاء أنفسهم فهم إنما بالغوا في تحميل أنفسهم أكثر مما قررته الشريعة من رسوم العبادة وتكاليفها .. إنما فعلوا ذلك زيادة في التقرب إلى الله وتوجهاً إلى ذاته وحباً في ذاته . أما قوله سبحانه وتعالى : ﴿ فما رعوها حق رعايتها ﴾[1] هذا القول الإلهي لا يعتبر هجوماً على نظام الرهبنة من حيث هو نظام في ذاته ، بل يعتبر نقداً لما اتبعه بعض هؤلاء الرهبان من مسلك مشين في ظل نظام الرهبنة .

(١) سورة الحديد : الآية ٢٧ .

أو بمعنى آخر تريد الآية أن تقول أن الله عز وجل لا يعتبر الرهبنة بدعة بل يعتبرها في أصل نشأتها تفانياً في العبادة .

ولكنه سبحانه وتعالى يواجه هؤلاء الرهبان الذين لم يحفظوا العهد ولم يحاولوا أن يحتفظوا لنظام الرهبنة بشروطه وصفاته السامية فيترصدهم بعقاب شديد . وليس معنى هذا أن يأتي قوم آخرون غير هؤلاء الرهبان فيتجهون إلى الزهد ويصدقون في سلوكهم الروحي ثم لا يكونون من المقبولين عند الله . ومصداقاً لهذا الرأي أن الله اختص قلة من هؤلاء الرهبان بالثناء . فأشار إلى الرسول بأنه سيلقى بعض آل الكتاب من الذين لم يعترضوا سبيله وقد وجه إليهم المولى عز وجل بعض الصفات الكريمة ، تقول الآية : ﴿ ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ﴾[1].

وواقع الأمر من الناحية التاريخية حول تفسير آية الرهبانية والحديث المشار إليه .. أن الحديث منحول كما أثبتت الطائفة الثانية أي المؤيدين للزهد والرهبانية . وأن هذا الحديث ابتدع حوالي آخر القرن الثاني للهجرة ليؤكد تفسير الآية الذي يستنكر ويمنع الرهبانية في الإسلام . ويلاحظ أن المفسرين في القرون الثلاثة الأولى كمجاهد وأبي إمام الباهلي .. كان هؤلاء المفسرون يتناولون هذه الآية ويستخرجون منها استحساناً للرهبانية وقبولاً لها . ثم ما لبث التفسير المضاد أن ظهر وذاع بعد القرن الثالث الهجري وأصبح مؤكداً ثابتاً عند الزمخشري وذلك بعد قيام العداء التاريخي الشديد بين الصوفية والفقهاء فقد شهد العصر صراعاً مريراً بين هاتين الفئتين إذ تخوف الفقهاء على ضياع منزلتهم بعد ارتفاع شأن رجال الطريق وتصدرهم للمجالس وإيثار الحكام وأصحاب الجاه والحظوة لأئمة التصوف والمريدين ، وكان المجتمع الإسلامي يضع في القرون الثلاثة الأولى الفقهاء وأهل الحديث والتفسير في مكان الصدارة .. ومن ذلك نعرف إذن تلك الظروف العامة التي وضع فيها الحديث المشار إليه وكيف أنه وضع نكاية في أهل التصوف وانتقاصاً منهم وكسلاح للمخاتلة وللهجوم شنه الفقهاء على أعدائهم من الصوفية .

---

(١) سورة المائدة · الآية ٨٢ .

وعلى الرغم من هذا الجدل حول الزهد واعتباره صنواً للرهبنة وأنه بدعة ، وتحريمه من ناحية وتحليله من ناحية أخرى ، إلا أن كل هذه المناقشات قد تناست أو تجاهلت تطور الأحداث التاريخية ، ذلك أن المسلمين كانوا قد سلكوا بالفعل نظام الزهد واتخذوا من القرآن أساساً لهذا النظام متجاهلَيْن كل هذه العوائق المصطنعة والمعارك الكلامية الحامية والهجوم الفقهي العنيف عليهم من جمهور الفقهاء والمفسرين والمحدثين من المغالين في مذهب أهل السنة والجماعة . وإذن نستطيع القول بأن القرآن والحديث كانا من العوامل التي شجعت المسلمين على النزول إلى هذا الميدان وهو ميدان الزهد ثم نعود فنؤكد مرة ثانية أن هذا الزهد الإسلامي هو زهد إسلامي النشأة إسلامي التطور والتدرج وفي نطاق المؤثرات الثانوية وعوامل الانتشار الثقافي المعروفة ، إذ أنه يرتبط أساساً بحركة النشأة والتطور الديني في الإسلام ، وكذلك فإنه يختلف تماماً في حقيقته عن نظام الرهبنة ، فبينما يقوم الزهد الإسلامي على أساس التوكل والسعي لطلب الرزق ، ورفض الصدقة وكيف أن اليد العليا خير من اليد السفلى نجد أن الرهبنة المسيحية تقوم منذ نشأتها على التواكل وعدم السعي وطلب المعونة من ذوي اليسار من المؤمنين وعدم التكلف برعاية مصالحهم وذلك بالانزواء في بطون الأديرة وفي ثنايا الشعاب والوديان .

العامل الثاني :

يمكن أن يقال عنه باختصار أنه عامل الثورة ضد النفس وضد النظام القائم . أما من الناحية الأولى ، أي من حيث الثورة ضد النفس وردعها ولومها فإن ذلك قد وجدت بذوره الأولى في القرآن . فالقرآن يمجد النفس اللوامة . النفس التي استيقظ فيها الضمير فأصبح كالقاضي الذي يحكم بالعدل بين الناس : ﴿ ولا أقسم بالنفس اللوامة ﴾[1] .. سورة القيامة .. وهذا الضمير الحي اليقظ هو الذي يردع النفس ويزجر شهواتها ويعنفها ويدفعها إلى طلب وجه الله وحده . وبتقدم الوقت وتطور الأحوال عند المسلمين عمقت هذه

---

(١) سورة القيامة : الآية ٢ .

المعاني وتبلورت ، بعد أن اتسعت رقعة بلاد الإسلام وأسهم المسلمون في الحضارات المعاصرة لهم بما جلبوا إلى بلادهم من ألوان الترف والنعيم وبما انغمسوا فيه من الملذات والسرات وصنوف المتعة بعد طول عهد بمشقة وإملاق ومعاناة للبداوة وشظف العيش .. هذا الاندفاع الأخرق في طلب اللذة والمتعة أثار في نفوس بعض من عرفوا بالنسك والعبادة ثورة جامحة فقاموا يحرضون المسلمين ويدعونهم إلى العودة إلى حال التقوى والصلاح وإلى ترسم سيرة رجال الصدر الأول والابتعاد عن مفاتن العصر ومباهجه . ولكن موجة الحضارة العارمة المندفعة في عنف آنئذ أخفتت صيحات هؤلاء الوعاظ الأوائل فاضطروا إلى الانزواء والعكوف على أنفسهم وسلوك طريق الزهد . فالزهد إذن ، هو رد فعل طبيعي لتلك الفورة الحضارية التي استبدت بالمسلمين وجاءت كنتيجة طبيعية للتوسع وللفتوحات الإسلامية وتأثر المسلمين بحضارات الدول القديمة التي كانت تسكن على التخوم العربية .. وبمعنى آخر كان هذا الزهد بمثابة وقفة للنفس الإسلامية ، أو محطة روحية تحاسب هذه النفس فيها ذاتها وتراجع شئونها بعد أن قطعت أشواطاً بعيدة في سائر الاتجاهات المكانية والحضارية ، هذه المراجعة أو هذه المحاسبة كان لا مناص منها لهذه النفس الإنسانية المندفعة وذلك قبل أن تخطو خطوات جديدة في طريق وعر منحرف هو طريق الغرور والزهو الكاذب . وهذه اللفتة أو هذه النفحة من النسك والتعبد لفتة طبيعية تتفق مع منطق الاندفاع الديني فإذا ما أحس المؤمنون . ونعني بذلك خلصاء المعتنقين للعقيدة ، حينما أحس هؤلاء بخطر المروق والانحراف عادوا يذكرون المسلمين بالعقيدة وجوهرها الخالص إبان صدورها .. أي في فترة حياة النبي والخلفاء .

أما من الناحية الثانية . أي من حيث الثورة الخارجية ضد النظام القائم أي الثورة على السلطة الحاكمة فنجد أن الخلفاء ومن يلونهم في الحكم في الولايات الإسلامية ، أي في الأمصار لم تكن تصرفاتهم لتتمشى مع تعاليم الدين الصحيحة في كثير من الأحايين . بل لقد أصبح الخليفة الأموي ومن بعده العباسي صاحب سلطة مطلقة تمتد يده إلى أموال الخلافة فيبذرها كيفما يشاء دون رقابة أو خشية من الله . فكان الحكم إذن يخضع لنزوات الأمراء

الحاكمين هذا بالإضافة إلى ما طرأ على مسرح الأحداث الإسلامية من جفوات مثيرة جاءت نتيجة لذلك الصراع المرير الذي نشب حول مشكلة الإمامة وكذلك حول مشكلة خلق القرآن . تحزب المسلمون وانقسموا إلى شيع وطوائف . ونحن نعرف البداية التاريخية لهذه المشكلة إذ أنها كانت بداية سياسية حول من هو أحق بالخلافة علي أو معاوية . فقال فريق هو « علي » وتشيعوا له فذكرهم التاريخ باسم الطالبين أو الشيعة . وقالت طائفة أخرى : بل هو معاوية وهؤلاء هم الذين قبضوا على أزمة الحكم وصاروا أصحاب السيادة والصولجان وقال فريق ثالث : لا هذا ولا ذاك إنما الحكم لله وحده ، أو لا حكم إلا لله ، وهم الخوارج ، وتفرعت من الخوارج فرق كثيرة انتشرت في سائر الأمصار الإسلامية إلى عصرنا هذا . وتفرعت عن الشيعة فرق متعددة من اثنى عشرية إلى اسماعيليةوإلى زيدية ثم إلى فرق أخرى انحرفت عن العقيدة وخرجت على الإسلام . كالبابية ، والبهائية وغير ذلك . فثارت الفتن بين هذه الطوائف المختلفة ولكن فريقاً من الصالحين آثروا أن يعتزلوا هذا الصراع وأن يتجهوا إلى الله عابدين ناسكين .. هؤلاء هم الزهاد الأول .. نجد منهم الحسن البصري ، وإبراهيم بن أدهم وغيرهما مما آثروا العزلة للعبادة فارين من عسف الحكام بعد أن شاهدوا كيف نكل معاوية بأهل البيت ، وبعد أن قام الجدل الديني حول العقائد مما شكك الكثيرين في الأصول فاختار فريق من المؤمنين المتبتلين طريق السلام وهم حزب الله فنجوا بأنفسهم من موجة التشكك التي صاحبت تفرق الفرق وقيام حركة الاعتزال ثم موجة الاضطهاد التي أشرنا إليها .

العامل الثالث :

يتلخص هذا العامل في أن الفقه وعلم الكلام .. وهما العلمان الإسلاميان اللذان كانا قد نشأ نشأة مبكرة قبل الفلسفة ، هذان العلمان كانا يعالجان المشكلة الدينية سواء من حيث الأصول أو الفروع معالجة ظاهرية بحتة لا تعمق فيها من الناحية الروحية فلم تكن لتعرض لحقيقة المشاعر الدينية العميقة وحرارة الإيمان الملتهبة التي تكمن وراء العبادات الظاهرة . وكان الفقهاء بصفة خاصة

يحملون لواء التعصب للنص . أي يتمسكون بحرفية النصوص الدينية ويتصدون في شراسة وتهجم لكل من يجترىء على تأويل هذه النصوص لكي يستخرج من بين دفتيها المعاني الروحية الخصبة وراء حجب المنطوق الظاهر . وبمعنى آخر لم يكن في مقدور الفقهاء أن يتعرضوا لأحكام القلوب . وكذلك كان شأن علماء الكلام الذين أثاروا العدد من الإشكالات المستعرة حول العقائد وفرقوا المسلمين إلى شيع ونحل متعارضة .. هذا بالإضافة إلى أنه لم يكن في طبيعة تكوين هذين العلمين ما يسمح بإحراز أي تقدم مثمر في ميدان العبادة الروحية الحقة . وكان التيار الديني منساقاً في ذلك العصر - كما ألمحنا بسبب الحوادث الداخلية - إلى تلمس انطباعات الإيمان في جوانب النفس الإنسانية ولهذا فنراه يسبر غورها ويلم ما انفرط من شعثها بسبب المنازعات السياسية والعصبية ، حتى يمكن للدين أن يستمر في قوة وانطلاق فوق الأحداث ، فعندما لم يجد هذا التيار الديني ، في علم الكلام أو في الفقه سنداً أو ملاذاً يحتمي به اتجه على الفور إلى الزهد والتصوف .

وإذا تصفحنا كتاب « المنقذ » للغزالي .. وجدنا صورة حية لهذا التدرج الذي أشرنا إليه .. والذي يظهر في هذا الكتاب كأنه تسجيل لحياة الغزالي وتطوره الروحي إلا أنه مع هذا يعد في الوقت نفسه تسجيلاً للتطور الروحي للمفاهيم الإسلامية منذ أن كانت العبادات تؤخذ بظاهرها إلى أن تضخم محتواها الروحي وظهر على هيئة الزهد أو التصوف .

قرأ الغزالي كتب الفقه ولخصها في « المستصفى » ثم قرأ كتب علم الكلام وشرحها في بعض كتبه ومنها « الجام العوام في علم الكلام » ثم قرأ الفلسفة ولخصها في « مقاصد الفلاسفة » ثم رد عليها في « تهافت الفلاسفة » وأخيراً وعندما لم يجد ملاذاً له في أي علم من هذه العلوم ، اتجه إلى الزهد معتزلاً الدنيا تاركاً وظيفة التدريس في بغداد والفتيا للمسلمين بعد أن بزغ نجمه وعلا صيته في سائر الأصقاع الإسلامية حينذاك حتى سمي بالمنافح عن العقيدة . حجة الإسلام . الفيصل بين النور والظلام لم يمنعه هذا الصيت من أن يخلو إلى نفسه وأن يترك الحياة العامة مؤثراً ثمرات القلب ونشدان الحقيقة عن طريق التصوف وعلم المكاشفات أو الذوق على سائر أسباب الشهرة والمال والجاه .

والغزالي نفسه يذكر أن هذا لم يكن منه عن إرادة واختيار ، بل جاءه كأمر اضطراري أو كالمرض الشديد أو النازلة التي تشل حركة الإنسان فقد انقطع نطقه وصار كالعاجز الذي لا يقدر على شيء وفقد شهية الطعام ولذة الشراب وقال الأطباء : أن هذا أمر وقع في القلب وأثر في الأعضاء فلا ثمرة ترجى منه فيما يختص بشفائه .

والذي يهمنا من عرض حال الغزالي في « المنقذ » هو أن نبين أن ثمة وجهاً للشبه بين مراحل تطور الحياة الروحية تاريخياً عند المسلمين وبين مراحل تطور حياة « الغزالي » نفسه .. تلك المراحل التي يعرضها بالتفصيل في

هذه كلمة موجزة مجملة عن نشأة الزهد عند المسلمين وقد اتضحت لنا منها حقيقة هامة وهي أن الزهد الإسلامي ظاهرة إسلامية بحتة برزت في المحيط الإسلامي جنباً إلى جنب مع ظواهر ثقافية إسلامية أخرى وذلك منذ أن بدأ انتشار الإسلام . وقد استعرضنا العوامل المختلفة التي أدت إلى نشأة الزهد في الإسلام وتبين لنا منها أن هذه النشأة كانت طبيعية ، إذ أنها كانت متصلة بالأحداث التي تعاقبت على الأمة الإسلامية .. وإذا كان ثمة نظام للرهبنة عند المسيحيين ونظام للعزلة والخلوة والتقشف عند الهنود .. وكان لكل من هذين النظامين طقوسه وتعاليمه فإن هذا لا يقدح أبداً في قولنا بالنشأة الإسلامية الخالصة لنظام الزهد في الإسلام بحيث انبعث هذا الزهد من صميم الحياة الروحية للمسلمين دون أي تأثير جوهري أساسي يأتي من المسيحية أو من براهمة الهند . ولا يعني هذا أننا نوصد سائر الأبواب ونقف حجر عثرة في سبيل القول بحدوث أيِّ تأثير ثانوي من هذه النظم الغريبة على الإسلام .. بل الواقع أن عمليات الانتشار الثقافي كما تدرس في علم الاجتماع توضح لنا أن ثمة مخططاً ديناميا هائلاً للثقافة الإنسانية بما فيها من دين وعلم وخرافة ، وأن هذه الثقافة ليست مجموعة من العناصر الثابتة الراكدة ، بل إنها تتخذ شكل موجات أو تيارات متفاعلة تتمثل في حركات تبادل مستمرة ، تنشيء علاقات وتحدث تأثيرات منظورة وغير منظورة ؛ وهكذا تتفاعل وتتشابك ثقافات الغرب مع ثقافات الشرق ... الخ .. ولما كانت الجزيرة العربية في موقع وسط هام

بالنسبة للعالم القديم ، لهذا فقد كانت نقطة ارتكاز لابد من أن تصب حول تخومها سائر التيارات الثقافية ولهذا فإن أي نظام إسلامي كان لابد من أن يأخذ ببعض الفروع أو التفصيلات الجزئية من النظم والثقافات التي تعيش على تخومه أو التي غلبها على أمرها ، وكذلك فإن هذه الثقافات قد استفادت فيما بعد من حضارة الإسلام الذي غزا أصقاعاً كثيرة . فالمسألة إذن مسألة تفاعل حضاري لا يمكن أن تضيع معه الشخصية الجوهرية لنظام أو لثقافة ما ؛ وإذا صدق هذا بالنسبة للثقافات المسيحية واليهودية والهندية والفارسية فلم لا يصدق بالنسبة للإسلام ؟ ..

وعلى هذا فيجب التسليم بأن نظام الزهد في الإسلام ذو نشأة إسلامية وأنه في جوهره وطبيعة تكوينه يحمل طابع الحياة الروحية في طورها الأول عند المسلمين رغم خضوعه لعوامل وتأثيرات ثقافية فرعية .

الأدوار التي مر بها التصوف الإسلامي

يلاحظ أن تقسيم أدوار التصوف الذي اتبعناه قد خضع في صميمه لعامل التطور الزمني التاريخي ، وقد صحبه تغيير في بنية النظم الصوفية تكشف عن نوع من التطور العضوي الارتقائي خلال هذه المراحل الزمنية ، وسوف نلاحظ كيف أن المرحلة الأولى هي عبارة عن تقدم في مجال المجاهدة الروحية نحو إبراز أفكار جديدة في مجال التصوف ، تدور حول الكشف والمعرفة ، ولكنها تستمر في اتجاه مواز لاتجاه الشريعة بحيث لا تتعارض اتجاهات الصوفية ومعتقداتهم مع العقيدة الإسلامية رغم ظهور النزاع بين الفقهاء والصوفية مع نهايات هذا الدور .

ونلاحظ من ناحية أخرى على الرغم من أن الصوفية قد عملوا في الدور الثاني على تكريس جهودهم لتعميق المضامين الروحية الباطنية للحياة الصوفية لدرجة أنهم أوغلوا كثيراً في التأويل والرمز لمظاهر العبادات ، إلا أنهم لم يجهروا حقيقة بهذه الأمور ، وبذلك ظلوا على وفاق مع الشريعة إلى نهايات الدور الثاني من أدوار التصوف .

غير أنه يبدو أنه الحركة الصوفية أخذت تتطور في طرقها صعوداً بعد النشأة الأولى لكي تصل إلى ذروتها الموازية والمصاحبة والمقترنة باتباع الهدى النبوي السني ، والتزام حدود القرآن والسنة بموت الشبلي ت ٣٣٤هـ حيث يفتح الحلاج ت ٣٠٩هـ ومحنته الطريق إلى الدور الثالث بعد انتهاء الدورين الأول والثاني ، حيث تبدأ محنة التصوف في حركته المعارضة تماماً للموقف السني الظاهر .

على أن بوادر هذه الانتفاضة الباطنية على الموقف السني للتصوف لم تظهر فجأة ، بل كانت لها بدايات تولدت عند الجنيد ت ٢٩٧هـ والشبلي ت ٣٣٤هـ ، وبصفة خاصة عند أبي يزيد البسطامي ت ٢٦١هـ الذي يعد موقفه الصوفي مؤشراً على ماحدث فيما بعد وأعني بذلك مأساة الحلاج الذي قتل عام ٣٠٩هـ ، إذ سرعان ماظهرت عند البسطامي علامات فوران الوجد الصوفي وشطحاته ، وبدأ المتصوفة في الإفصاح عن حقيقة وجدهم .

وهنا تتكشف مع بدايات الدور الثالث عند الحلاج علامات الخروج على الشريعة ، وإعلان قضايا الاتحاد والحلول والوحدة التي تفضي بأصحابها إلى الخوض صراحة في وحدة الوجود أو وحدة الشهود .

ويجب ألا ننسى أنه بالإضافة إلى ما سبق فإن التصوف كان قد بدأ عند بدايات الدور الثاني في الانشعاب إلى وجهتين ، وجهة تستمر فيما ألزم به صوفية الدور الأول أنفسهم من تمسك بالشريعة ، وبالتصوف السني عامة ، بحيث لا يخرج صراحة عن الكتاب والسنة ، وهذا هو الطريق الذي التزم به الكثيرون من صوفية أهل السنة ، ومن بينهم السراج ت ٣٧٨هـ ، والقشيري ت ٤٦٥هـ والغزالي ت ٥٠٥هـ ، وأبو الحسن الشاذلي ت ٦٥٦هـ ، وابن تيمية ت ٧٢٨هـ من المتأخرين ، فإن هؤلاء وإن كانوا من المتأخرين زمنياً عن متصوفة القرنين الأول والثاني للهجرة ، إلا أنهم كانوا جميعاً مع اختلاف مواقفهم وبسبب تمسكهم بالكتاب والسنة يعتبرون الثمرة العضوية الحقة عند الصوفية الأوائل الذين غرسوا بذور التصوف السني منذ مرحلة الزهد الأولى على يد الحسن البصري ، حيث نجد استمراراً حقيقياً لحياة المجاهدة الروحية التي بدأت بدون توصيف أو تصنيف مذهبي واضح عند الرسول صلى الله عليه وسلم ، واستمرت من خلال مدارس التصوف السني – وأبرزها المدرسة الشاذلية – حتى يومنا هذا .

أما الاتجاه الثاني الذي انشعب إليه التصوف ، والذي تبلور حول مفاهيم الباطنية من معاني الحلول والاتحاد والوحدة .. الخ ، فإننا نجده يستمر من خلال شخصيات مثل الحلاج ، وابن مسرة ، وأبي مدين شعيب الأنصاري الملقب بالغوث ت ٥٩٤هـ ، وشهاب الدين السهروردي الإشراقي ت ٥٨٧هـ ، وابن سبعين ت ٦٦٩هـ ، وابن عربي ت ٦٣٨هـ ، وابن طفيل ت ٥٧١هـ ، وعبد الكريم الجيلي ت ٨٢٢هـ .. وغيرهم وإذا كان التصوف السني قد وجد مساندة قوية من أصحاب المذهب السني ، فإننا نجد هذه المساندة تحدث تماماً للتصوف الباطني من جانب المذهب الشيعي .

وبينما نجد التصوف السني يسلم إلى حد كبير من التأثيرات الأجنبية ، إذ أنه

يسير في تطوره العضوي مظهراً من جملة هذه التأثيرات الغير إسلامية ، نجد أن التصوف الباطني أو التصوف الفلسفي بصفة خاصة قد خضع لبعض التأثيرات الأجنبية ، ومثال ذلك ما يزعمه بعض المستشرقين لأسباب كثيرة ، منها أن الإسلام دين لا يحفل بالأمور الروحية ، لأنه يستمد شريعته من الوصايا العشر التي تقوم عليها شريعة اليهود ، والتي تجعل من الثأر أساساً للعلاقات الاجتماعية تطبيقاً لمبدأ العين بالعين ، والسن بالسن بينما تقوم المسيحية في اتجاه الحب الإلهي ، ويطبق المسيحيون مبدأ الإنجيل القائل بأنه من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر ، وأن الله محبة ، وهكذا نجد تفسيرهم للمسيحية على أنها دين يقوم على العفو الخالص ، أما الإسلام فهو دين الثأر لقوله تعالى : ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب﴾[1].

وهذا التخريج الأخير للآية الكريمة غير صحيح ، ذلك أن الإسلام يذكر لنا تطبيقاً لهذا الموقف قوله سبحانه وتعالى : ﴿ .. وأن تعفوا أقرب للتقوى ، ولا تنسوا الفضل بينكم .. ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ .. فمن عفا وأصلح فأجره على الله ﴾[3] وكذلك قوله سبحانه : ﴿ ان تبدوا خيرا أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفوا قديرا ﴾[4] وأيضاً قوله تعالى : ﴿ .. إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم ﴾[5].

وهذه المعاني تتقابل مع معاني الكمال المثالي عند المسيحية ، ولما كان الإسلام – وهو دين الختم – يجمع بين قيم الأخلاق الواقعية ، وقيم الأخلاق المثالية ، لهذا فقد اجتمع فيه المنهجان معاً ، منهج القصاص اليهودي الوارد في التوراة ، ومنهج الحب الخالص والعفو التام المسيحي في الإنجيل[6].

وعلى هذا فإنه يمكن أن يلاحظ بوضوح أن التصوف الباطنى أو التصوف

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٧٩ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٣٧ .

(٣) سورة الشورى : الآية ٤٠

(٤) سورة النساء الآية ١٤٩

(٥) سورة فصلت : آية ٣٤

(٦) راجع نحو أيديولوجية عربية إسلامية للمؤلف

الفلسفي بصفة خاصة ، قد خضع في الكثير من مواقفه للتأثيرات الأجنبية - كما سبق وأن أشرنا - بينما سلم صوفية أهل السنة من أسر التيارات الأجنبية في اتجاههم الصوفي على قدر الإمكان ، وقد تمثلت هذه الاتجاهات الصوفية المتباينة ، سواء في جماعات ليس لها لون مذهبي مثل بعض الطرق التي تلتف حول شيخها إمعاناً في تقوى الله وتصفية الروح من شوائب الجسد ، أو ظهرت من خلال مدارس صوفية لها طابعها المميز على ما سنرى فيما يلي .

نشأة المدارس أو المراكز الصوفية[1].

لقد أوضحنا فيما سبق مضمون التجربة الصوفية من خلال دراستنا لتعريفات التصوف ، ولحقيقة الاتجاه الصوفي ، وكيف أن الصوفي يطمح في الاتصال المباشر بالله ، أو بمعنى أدق يسعى إلى الإدراك المباشر للحقيقة الإلهية .

ويعتقد جميع الصوفية أنهم يستطيعون معرفة الحق وجماع الحقائق من خلال هذه التجربة الروحية الفريدة ، أي معاناة الطريق الصوفي خلال نظام للحياة الروحية يرسمه فقه القلوب ، الذي ظهر تعارضه في أول الأمر مع فقه الظاهر ، وأصحابه الذين يرون أن كل ما يتعلق بالحقيقة الإلهية يتسامى على مدارك الإنسان في صورته البشرية السوية تلك التي تظل فيها النفس متحدة بالبدن ، ويتجاوز فكره بطريقة ترانسندنتالية Transcendent ، أي مجاوزة لإدراكنا ولوعينا الواقعي .

فكان التمييز إذن بين أصحاب التجربة الصوفية ، وأصحاب الفقه أو الشريعة الظاهرة ، هو نفس التمييز على وجه التقريب - إذا صرفنا النظر عن ميكانيزم الحركة الصوفية وغاياتها البعيدة - بين الحدس المثالي ، والإدراك

---

(١) راجع Trimingham, T, Spemcer: the sufi orders in Islam, Oxford, clarendon press 1971 P.P 3:27.

(٢) Massignon, louis: Essai: sur les Origines Du lescigue Techingue de la mystikue muslimane P.P 241:268.

(٣) الهجويري : كشف المحجوب ، تحقيق د/ سعاد عبد الهادي قنديل ، الجزء الثاني ص ص : ٤٠٣: ٤٧٧

الحسي الواقعي في مجال المعرفة ، أو بين الإدراك المباشر الذي هو الحدس أو الإلهام ، وبين الإدراك غير المباشر الذي هو حسي أو عقلي أيضاً .

وإزاء ذلك التناقض الظاهري الذي انحلت عقدته بعد فترة من الوقت في نطاق التصوف السني ، كان لابد أن يظهر نوع من العداء الشديد - كما ذكرنا - بين الصوفية والفقهاء ، وكان من أثر ذلك أن عمل الصوفية على ممارسة أنشطتهم في تقارب وتجمع بين أفرادهم حتى يمكن الاحتماء في ظل الطريقة أو المذهب من انقضاض الفقهاء عليهم ، هذا بالإضافة إلى التشابه الشديد في أساليب الحياة الروحية العملية بين أتباع التصوف في نشأته الأولى ، الأمر الذي دفع بهم إلى أن يلتفوا حول شيوخهم في طرق للممارسة الروحية ، على الرغم من أن التصوف في نشأته إنما يعبر عن الدين الشخصي ، أو الممارسة الدينية الروحية من خلال تجربة كل فرد بعينه على حدة ، فلا يمكن أن تتطابق تجارب الأفراد والمعاناة الروحية في هذا الحال وحتى في نطاق الطريق الواحد ، إذ تختلف مراتب المريدين وأنماطهم ووجداناتهم وطموحهم الصوفي ، وبالجملة الوعي الصوفي لديهم الذي يؤهلهم للوصول إلى غاية الطريق ، ومع هذا فهم جميعاً قد يجتمعون في طريق واحد على رأسه شيخ كمرشد روحي لهم جميعاً .

وسنرى فيما بعد كيف يتسنم المريدون مراقي الطريق الصوفي لكي يصلوا إلى مايطلبونه من اليقين أو حق اليقين الذي هو منتهى درب الواصلين إلى الحقيقة على أننا يجب ألا نخلط بين الطريقة التي سنتكلم عنها فيما بعد ، وما نسميه بالمذهب الصوفي ، فقد يكون هناك مذهب واحد كالمذهب الشاذلي مثلاً ، بينما تتفرع عليه عدة طرق كالإدريسية والبكرية ، والجاهدية ، والزروقية ، والشعرانية .. الخ ، وهم يرجعون كلهم - كما يقول الصوفية - إلى القدوة الصالحة ، فكلهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ملتمس ، وهذا هو لب الطريق الصوفي ، وسوف نذكر الخلاف القائم بينهم في ترتيب وتعدد الأحوال والمقامات رغم وحدة المذهب بالنسبة لكل جماعة على حده .

أما المذهب فإنه هو الذي يعبر عن الموقف النظري للصوفي الذي تترجم عنه الممارسات الروحية العملية ، ويسمح بتصنيف الصوفي في نطاق نمط معين من

مذاهب التصوف ، ويجعل من الممكن أن نتكلم عن تصوف سني أو تصوف يتسم بطابع الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود .. الخ .

ولم تظهر المذاهب فجأة بل جاءت كتطور طبيعي بعد حركة الزهاد والنساك ، والصوفية الأوائل الذين وضعوا أصول الطريقة ، وبقى أن تظهر المذاهب لتعبر عن الموقف التأملي للتصوف الإسلامي .

ويجب أن نؤكد هنا أن المذهب الصوفي الذي تتفرع عليه وبسببه مدارس التصوف الإسلامي لم ينشأ أولاً نشأة غير إسلامية ، ولكنه سرعان ما اتسع ليتقبل بين دفتيه مزيجاً من التأثيرات الأجنبية ، لاسيما من الأفلاطونية المحدثة بعد حركة الترجمة أو من المسيحية أو غيرها من انساق التصوف الأخرى .

وهكذا فرغم أننا قد أوضحنا منذ البداية كيف أن التصوف الإسلامي قد نشأ إسلامياً بحتاً ، إلا أننا نعترف هنا في مرحلة تطوره الناضجة ، وظهور المذاهب التأملية في نطاقه أنه قد فتح الباب على مصراعية لهذه التأثيرات الأجنبية المشار إليها .

وقد كان مشايخ التصوف منذ نشأتهم يهتمون أولاً بمعاناة التجارب الروحية أكثر من اهتمامهم بالانضمام إلى مدرسة معينة أو وضع نظرية معينة تعكس فكراً معيناً ، وكان كل همهم أن يكونوا مرشدين صالحين يوجهون المريدين إلى خير الطرق أو الأساليب للممارسة الروحية ، ويؤكدون – كما يقول الغزالي – على أنه مادامت المعرفة ترد بعد الممارسات العملية الروحية التي هي لب المجاهدة في الطريق الصوفي فإنه إذن يجب التركيز على الممارسة حتى تؤتي ثمرتها المعرفية فيما بعد .

ولقد كان الغزالي يرى – وهو صاحب نظرية في التصوف الأخلاقي – أن أكثر الأمور غرابة واستحقاقاً للنظر في تاريخ التصوف هو ما يصل إليه الصوفي عن طريق الوجود والتجربة ، والمحو ، والسكر وكل ما يصل إليه من فناء أو بقاء ، وكشوف مختلفة هي ثمرات للممارسة الروحية التجريبية .

ويجب ألا ننسى بهذا الصدد أن الطريقة كانت كمذهب عملي لها مسميات

أخرى مثل الرعاية أو السلوك ، وهي التي يوجه فيها المرشد المريد إلى مراحل الطريق المختلفة ، أي الأحوال والمقامات ، ويقوم هذا الطريق أو المذهب العملي في التصوف على دفع المريد للانفصال عن جسده بغية التأمل واستعلاء الروح .

وقد بدأت الاختلافات تظهر بين هؤلاء المشايخ من حيث أسلوب توجيههم لمريديهم ، وخطوات تتبعهم لمراقيهم الروحية ، والغاية التي يتوجهون إليها ، ومن هنا نشأت المدارس ذات المذاهب الصوفية .

ويمكن مع الدراسة المبدئية لحركة انتشار التصوف التمييز بين مدرستين أو اتجاهين[1] متعارضين في التصوف ، هما الاتجاه العراقي في مدرسة بغداد . ويمثله أبو القاسم الجنيد ت ٢٩٧هـ ، والاتجاه الخرساني ، ويمثله أبو يزيد البسطامي ت ٢٦١هـ ، ولقد قام الإثنان بتحديد الفروق بين الطريقة القائمة على التوكل ، والطريقة القائمة على الملامة ، وبين حالتي الصحو والسكر ، والشك واليقين ، والخلوة والصحبة ، والشرك والتوحيد .

ويشير الهجويري إلى تعاليم البسطامي[1]، ويصف أتباعه بغلبة السكر عليهم ، بينما غلب الصحو على طريقة الجنيد ، ولذلك أصبح مذهب الجنيد[2] هو أشهر المذاهب وأكثرها ذيوعاً ، حيث اتبعه معظم مشايخ الصوفية لاكتسابه تأييد أصحاب المذهب السني ، ومن ثم اعتبر الجنيد هو شيخ الطريق ، ومن أكثرها من أثروا في دوائر الصوفية على الرغم من أن هناك بعض الصوفية قد ابتدعوا بعض التعاليم المخالفة للشريعة .

ولقد كانت مجموعات الصوفية ظاهرة التنقل ، وكثيرة الحركة ، لكثرة أسفار أفرادها في طلب القطب أو الشيخ يأخذون عنه الطريقة ، وكان البعض يعتبر هذا التنقل بمثابة زكاة إلا أنه قد أقيمت بعد ذلك مراكز ثابتة التحق بها الكثيرون في الولايات الإسلامية ، وكانت تشبه المعسكرات ، وأطلق عليها اسم « رباط » ، أما في خراسان فقد أنشئت أيضاً بعض المراكز المخصصة

---

(١) سيلاحظ أنه ستظهر فيما بعد مدارس أو مراكز أخرى للتصوف غير هاتين المدرستين .

(٢) سنتناول شخصية الجنيد بالدراسة التفصيلية فيما بعد .

(٣) سنتناول شخصية البسطامي بالدراسة التفصيلية فيما بعد .

لإقامة المتصوفة ، وقد أطلق عليها اسم « خانقاة » بينما فضل آخرون إطلاق اسم « زاوية » عليها ، وقد أنشيء « رباط » قديم في « عبدان » وهي جزيرة على الخليج الفارسي ، وهناك رباطات أخرى كانت تقام بجوار الأسواق في بيزنطة وفي شمال أفريقية ، ويقال بأن هناك مراكز في دمشق أنشئت حوالي عام ١٥٠هـ كما ظهرت في الإسكندرية ظاهرة أطلقت على نفسها اسم الصوفية عام ٢٠٠هـ .

وفيما بين القرنين الخامس والحادي عشر الهجريين ، أصبحت مراكز الممارسات الصوفية مألوفة عند المسلمين – على تباين واختلاف صورها – رغم أنها ماتزال تحتفظ بخاصية مميزة . وهي أنها كانت تضم مجموعات من الأفراد تابعين لطريقة معينة ، وصارت الصحبة التزاماً دينياً .

ولقد قدم المقدسي بعض المعلومات عن الجماعات الصوفية ، حيث ذكر أنه في شيراز كان هناك الكثير من الصوفية يؤدون الذكر ، ويكبرون في مساجدهم بعد صلاة الجمعة وكانوا يصلون ويباركون على الرسول صلى الله عليه وسلم من فوق المنابر ، ولقد أوضح المقدسي أيضاً أن الكرامية كانوا آنذاك – أي في الوقت الذي كان يكتب فيه وهو حوالي ٣٧٠هـ – لهم تأثير كبير ، ولهم خانقاوات في جميع أنحاء بلاد آسيا الإسلامية ، ويبدو أن الصوفية قد استمدوا من هذه المدارس نظام « الخانقاوات » .

ولم يتجاوز عمر الكرامية كمدرسة صوفية أكثر من قرنين من الزمان ، بينما استمرت الحركة الصوفية على الصعيد الفردي كمحصلة لتبلور حركة الزهد السابقة على التصوف عند المسلمين .

ومع نهاية القرن الخامس الهجري ، وصل التغير في نظرة الفقهاء المسلمين نحو قبول المذهب الصوفي ، الذي بدأ على يد السلمى ت ٤١٢هـ ، وتلميذه القشيري ت ٤٦٥هـ ، إلى منتهاه على يد الغزالي ت ٥٠٥هـ ، حيث ظهرت الحاجة إلى قيام جماعات تهتم بالمطالب الروحية في نطاق الدين ، أكثر من الرسوم الظاهرة للشريعة .

ويبدو أن تجمع الصوفية في الخانقاوات قد ظهر في البداية على عهد نور

الدين ، وصلاح الدين الأيوبي وسفرائهم وأتباعهم مما جعل لتلك التجمعات الصوفية مكانة عالية .

ولقد ذكر ابن جبير أثناء وصفه لما رآه بدمشق من الخانقاوات عند زيارته لها حوالي ٥٨٠هـ أنها عبارة عن قصور مزينة تتخللها أحواض المياه ، وتمثل صورة بهيجة جميلة لكل من يراها وأعضاء هذا النوع من التنظيم الصوفي كانوا هم في الواقع الحكام غير الرسميين للمناطق التي يعيشون فيها ، وكانت عقولهم متحررة من هموم الحاجة إلى ما يقيم أودهم ، لهذا كانوا يستطيعون تكريس أنفسهم محبة لله ، وقد أسكنهم الله القصور ليتذوقوا الجنة مسبقاً ، - كما يقول المؤرخون - لذلك فإن هؤلاء المحظوظين المباركين من الصوفية ينعمون من الله ببركات هذا العالم الآخر أيضاً .

ومع ذلك فلم يكن هذا هو الحال الوحيد الذي وصل إليه تطور المؤسسة الصوفية لأننا نجد أن التطور وصل إلى وجود الشيخ الواحد الذي يعتزل حياة الخانقاة ، ويقيم في زاوية في مدينته ، وأحياناً يكون متجولاً يرتحل مع تلاميذه .

ومنذ بداية القرن الثالث عشر الميلادي السابع الهجري أصبحت بعض المراكز - على اعتبار أن المركز يمثل رجلاً وليس مكاناً - طرقاً ، وهي مدارس صوفية أو مراكز تعليم ، وكل طريقة مرتبطة بسلسلة متصلة أو إسناد صوفي ، وكان شيوخ الطرق من ثم هم الورثة الروحيون لمؤسس الطريقة ، ذلك أن ارتباط الشخص بالسلسلة كان يكسبه صفة باطنية ، حيث يدلي المريد بالقسم وفاءاً لمؤسس الطريقة ، ويتسلم مقابل ذلك الورد السري الذي يركز على القوة الروحية في السلسلة ، ويصف ابن خلكان الفقراء - أي الصوفية - بأنهم هم الذين يرتبطون بهذا الرباط مع شيخهم كالرفاعي مثلاً الذي تُعد سلسلته تقريباً هي - أقدم - السلاسل .

ولم يكن المقصود من السلسلة أن تحل محل التنظيم الإسلامي الديني الظاهر - أي الشريعة الظاهرة - والذي كان المتصوفة يعتبرونه رخصة ضرورية لدخول الطريق .

ومن ثم فان هؤلاء الصوفية كانوا يبذلون قصارى جهدهم للتجاوب والالتقاء مع الاتجاه السني ، مع شعورهم بضرورة الاستعاضة عن رفض أهل السنة لأساسيات المذهب الشيعي - ولا سيما ما كان منها حول الولاية والإمامة - باتخاذ موقف صوفي غير منحاز للتشيع في تبنيهم لهذه الأسباب المشتركة بينهم وبين الشيعة .

ويبدو أن هذا الاتجاه الحذر الذي سار على منواله الصوفية فيما بعد ، في محاولتهم الاستفادة من تجربة التشيع دون أن يثيروا عليهم أهل السنة من حيث أن مذهب التشيع كان مكروهاً لديهم ، ويبدو أن هذا الاتجاه قد تولدت عنه بعض الآثار في الطرق فكثر ظهور الفرق أو الطرق الصوفية ، وأصبحنا نجد أعداداً كثيرة منها ، وبعد أن كنا نتكلم عن مدرستين وعدة طرق ، وجدنا الهجويري مثلاً يقدم لنا [illegible]ود مشتملاً على إثنتي عشرة مدرسة بشيوخها وأتباعها منها مدرستان مرفوضتان ، والعشرة الباقية مجازة ، وهي على النحو التالي :

١ - الجنيدية وهي تنتمي إلى أبي القاسم الجنيد ت ٢٩٧هـ .
٢ - الحكيمية : وهي تنتمي إلى أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي ت ٢٨٥هـ .
٣ - الخرازية : وهي تنتمي إلى أبي سعيد الخراز أحمد بن عيسى ت٢٩٧هـ .
٤ - الخفيفية : وهي تنتمي إلى أبي عبد الله محمد بن خفيف ت ٢٧١هـ .
٥ - السهلية : وهي تنتمي إلى سهل بن عبد الله التستري ت ٢٨٣هـ .
٦ - السيارية : وهي تنتمي إلى أبي العباس السياري ت ٣٤٢هـ .
٧ - الطيفورية : وهي تنتمي إلى أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي ت ٢٦١هـ .
٨ - القصارية : وهي تنتمي إلى أبي صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار ت ٢٧١هـ .
٩ - المحاسبية : وهي تنتمي إلى أبي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي ت ٢٤٣هـ .
١٠- النورية : وهي تنتمي إلى أبي الحسن النوري ت ٢٩٥هـ .

أما الطائفتان المرفوضتان أو المطرودتان - كما يطلق عليهما الهجويري - فهما :

١ - الحلولية : وهي طائفة تنتمي إلى أبي حلمان الدمشقي[1]، والذي كان أصله من فارس ، ومنشؤه بحلب ، وقد أظهر بدعته بدمشق ، فنسب إليها ، وكان يقول بحلول الإله في الأشخاص الحسنة ، وكان مع أصحابه إذا رأوا صورة حسنة سجدوا لها متوهمين أن الإله قد حل فيها .

٢ - الحلاجية : ويذكر الهجويري أنهم منتسبون إلى الحلول والامتزاج وتناسخ الأرواح ، وهؤلاء قد تركوا الشرع ، واعتنقوا البدع ، واتصل بهم الإباحية ، وأصحاب المذاهب الفارسية .

ولقد كانت هذه الطرق السابقة نظرية ، لم يتطور أي منها إلى طرق السلسلة ، وكانت تعاليمها تتحد بنوع التلاميذ وفقاً لتجاربهم الصوفية الخاصة بهم ، وكانت مدرسة أبي العباس السياري ت ٣٤٢هـ هي الوحيدة التي احتفظت بمذهبها الأصلي دون أي تغير يذكر .

أن أسماء بعض المشايخ الأوائل موجودة ضمن الأسانيد والطرق ، ويلاحظ أن الشخصية الرئيسية في معظم الطرق هو أبو القاسم الجنيد ت ٢٩٧هـ ، ثم ذو النون المصري ت ٢٤٥هـ رغم اختفائه في الأسانيد ، وكذلك فالحسين بن منصور الحلاج ت ٣٠٩هـ غير موجود في الأسانيد ذات السلسلة المستمرة الواضحة ، رغم أن هناك طريقة منسوبة إليه ، بينما اسم البسطامي موجود في السلاسل ، وعلى سبيل المثال في سلسلة النقشبندية .

ويرى الواسطي - صاحب ترياق المحبين - أن هناك سندين أولين متمايزين هما الجنيدي والبسطامي ، وأن أساس ذكر بعض الأسماء في السلاسل ، وعدم ذكر البعض الآخر غير واضح وغير معروف .

ولقد قويت صلة الشيخ أو المرشد - بمريديه بعد استقرار تنظيم السلسلة في الطريق الصوفي ، كما أخذ المرشد لقباً جديداً ، وهو « ولي الله » الأمر الذي ساد بسببه الاعتقاد - في المرحلة الثالثة - في وساطة هذا الولي بالله وعلاقته به ، وكان التلاميذ بعد موت شيخهم يطلقون اسمه على الطريقة .

---

(١) انظر عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٦ .

إن هذا التغيير يمكن أن نلمسه في طبيعة العلاقة التي كانت تربط المتصوفة بعضهم ببعض ، فبينما كانت الجماعات الأولى يربطها التحمس للممارسات الروحية المختلفة بهدف تطهير الروح ، وتنوير النفس لتبلغ الحقيقة ، أي أن الهدف كان روحياً أكثر منه تنظيمياً صورياً ، نجد أنه قد طرأ تغيير جديد مصاحب للتطور الجديد ، والذي ينسب فيه الأعضاء أنفسهم إلى ملهمهم أو معلمهم الروحي ، فأصبحوا يتبعون طريقة وينقلونها للأجيال المستقبلة .

لقد بدأ تحول الصوفية إلى جماعات داخلية أو باطنية مع انتصار الأمصار السنية على الممالك الشيعية (البويهيون في العراق والفاطميون في مصر) واستقر هذا التحول في أزمنة التوتر التي صاحبت الغزوات المغولية ، والتي استولت على بغداد ٦٥٦هـ ، وقد أعقب ذلك هجرات صوفية كبيرة ، سواء على صعيد الريف أو الحضر .

وكان من نتيجة هذا التغير الذي حل بساحة الطرق الصوفية أن استنت هذه الطرق في زمن صلاح الدين فكرة القسم الصوفي للوفاء بالعهد للشيخ ، وهو ما سمي « بنظام العهد » أو أخذ العهد على المريد بالقسم بالإخلاص للشيخ في السر والعلن ، كما سبق أن ذكرنا – ويقال أن هذا النظام إنما استمده الصوفية من بعض التقاليد الشيعية . وكذلك فإننا نجد نظام الفتوة* يظهر في هذه الفترة أيام الخليفة الناصر ١٢١٩م : ١٢٣٦م ، وقد بذل بعض المتصوفة جهودهم لإنشاء فتوة للفرسان استعان بها هذا الخليفة وكان مرشدها العظيم شهاب الدين أبو حفص السهروردي ، والذي كان الواسطة بينهم وبين الناصر في سبيل تكوين جماعات الفتوة وتكريمهم .

ونلاحظ أيضاً أنه قبيل هذه الفترة قامت الطريقة السهروردية المنسوبة الى ضياء الدين أبو نجيب السهروردي ت ٥٦٣هـ ، تلك الطريقة التي تطورت على يد ابن أخيه شهاب الدين أبو حفص السهروردي ت ٦٣٣هـ ، وكذلك الطريقة القادرية المنسوبة إلى عبد القادر الجيلاني ت ٥٦٠هـ ، ويلاحظ أن

(*) لزيادة معلومات عن الفتوة راجع :

أبو العلا عفيفي : الملامتية والفتوة والتصوف منشورات الجمعية الفلسفية المصرية .

هذه الطريقة قد تشعبت وتفرعت في نطاق واسع بعد القرن الثامن الهجري ، ونجد أيضاً الرفاعية ، وقد استمدت اسمها من أحمد الرفاعي ت ٥٧٠هـ ، والكبراوية وتنسب إلى نجم الدين كوبري ت ٦١٨هـ ، وكذلك تنسب الشاذلية إلى أبي الحسن الشاذلي ت ٦٥٦هـ ، مع أنها ترجع في الحقيقة إلى شيخها الأول أبي مدين شعيب الأنصاري ت ٥٩٤هـ ، وكذلك نجد البدوية ، وقد استمدت اسمها من أحمد البدوي ت ٦٧٥هـ ، وتركزت في مصر ، أما المولوية التي تركزت في الأناضول بتركيا فقد استمدت أصلها من جلال الدين الرومي ت ٦٧١هـ ، ونجد في آسيا الوسطى الطريقة النقشبندية .

وقد استمرت جماعات أخرى كثيرة تتخذ طابع الأسرة ونظمها المحلي ، وثمة جماعات أخرى لم تؤدي إلى تكوين طرق مميزة ومختلفة عن تلك التي ذكرناها ، ومثال ذلك جماعة الروزبهانية التي أسسها روزبهان البقلي في شيزار عام ٦٠٦هـ/١٢٠٩م ، وعند وفاة مؤسسها أصبحت ميراثاً مقصوراً على أبنائه ، وبهذا فلم تنتشر ولم تعش زمناً طويلاً .

ويذكر المقريزي أن أول خانقاة للصوفية أنشئت في مصر ، وكانت تسمى خانقاة سعيد السعداء ، أو تسمى بإسمها الحقيقي « الصالحية » وقد اشتقت تسميتها من إقامتها في منزل أحد الطواش الفاطميين وهو « سعيد السعداء » والذي أعدم عام ٥٤٤هـ ، وكانت هذه الدار مخصصة لخدمة المتصوفة الأجانب واستضافتهم ، ثم أصبحت فيما بعد هي المركز الرئيسي للصوفية في مصر ، ولقب شيخها بشيخ مشايخ الطرق الصوفية ، وما يزال هذا اللقب يطلق الآن على رئيس المجلس الصوفي الأعلى في مصر ، كما كان يطلق في الماضي على جميع رؤساء الخانقاوات من الصوفية .

ويصف ابن بطوطة هذه الخانقاوات ، إبان زيارته لمصر عام ١٣٢٦م فيقول إن كل زاوية في القاهرة تابعة لطائفة من الدراويش معظمهم من الفرس ، وهم رجال ذوو ثقافة ومدربون على الأساليب الصوفية ، أي أنهم كانوا يشكلون جماعة منظمة ، وكانت هذه الزوايا التي يعيش فيها أصحاب السلطة الحاكمة زعيم الخانقاة أو الزاوية بعد أن يختاره المريدون في الزاوية أنفسهم حفظاً لضمان

استمرار السلطة الروحية في اتباع الشيخ ، أي أن الخلافة تصبح وراثية ، وتكون هذه الأماكن أو المراكز تابعة لهم حيث ينبغي أن ينفذ فيها منهج الشيخ وتعاليمه .

وفي زمن المقريزي ١٨٦١م نجد أن اشتقاق هذه المؤسسات يستمر كما هو مستمداً من أسماء مؤسسيها ، ولقد كتب المقريزي عن فقراء الأحمدية في القاهرة والذين استمدوا اسمهم من سيدي أحمد الرفاعي ، وفي هذه الفترة تقريباً بدأت إنجازات القادرية تمتد وأصبحت لها فروع في دمشق عند نهاية القرن الرابع عشر ، وقد سمح لهم بإنشاء فرع لهم عند القرن الرابع عشر ، وكذلك سمح لهم باستخدام المساجد كمكان للذكر ولممارستهم الروحية ، كما سمح لهم الأزهر بذلك وفتح أبوابها على مصراعيها لهم ، وقد عالجوا الأمور الروحية حيث كان يمارس الذكر .

ولقد كان المسلمون في الهند يسبغون على المؤمن صورة الصلاح والعلم ، ومن ثم اكتسب هؤلاء المهاجرون هالة من القداسة ، وكان هذا هو السبب في جذب الهنود إليهم مما ساعدهم على نشر الدين الإسلامي هناك .

ولعلنا نلاحظ من خلال دراستنا للحركة الصوفية أن ثمة نوعين من الصوفية ، أولهما ذلك النوع الذي يرتبط بالخانقاوات ، ونوع آخر من السائحين .

وفي بلاد الأناضول كانت فترة السلاجقة فترة خصبة ، حيث أن الحركة الصوفية كانت ترتبط ارتباطاً حيوياً بانتشار الثقافة في هذه المنطقة على يد اللاجئين من الفرس مثل بهاء الدين ولاد ، جلال الدين الرومي ، وكذلك الأتراك من آسيا الوسطى ، وكل هؤلاء تحركوا بأعداد كبيرة إلى بلاد الأناضول بتركيا أثناء القرن الثالث عشر الميلادي ، وخاصة في زمن الغزوات المغولية ، ولكن نشاط الدراويش كان قوياً بعد انهيار دولة السلاجقة في بلاد الروم .

ومن الضروري أن نميز بين النظم الصوفية الملائمة التي تضم هياكل

تجارية ، ونظم الفتوة التي تضم الحرف والفروسية ، والتي عرفت بنفس الإسم كطائفة ، وكان لها نفس صور التنظيمات التجارية بالإضافة إلى بعض الجوانب الدينية ، وكان الإختلاف بينهما يتعلق بالغرض والنية ، فالطرق الصوفية كانت هيئات دينية خالصة ، بينما كانت المراكز التجارية غرضها إقامة اتحاد اقتصادي وممارسة التجارة .

الدور الأول
من أدوار التصوف الإسلامي

بيَّنا فيما سبق كيف أن التصوف بالمعنى الحقيقي المفهوم من هذه الكلمة لم يعرف قبل القرنين الأولين – الهجريين ، إذ كان الزهد يسود بنوعيه : الساذج والفلسفي ، قبل اكتمال القرن الثاني ، وقد ذكرنا كذلك أن الزهاد كانوا يسمون بالنسَّاك والقراء والسائحين والفقراء والبكائين ، وكانت هذه الطوائف في البلاد التي عاشت فيها تتمسك حرفياً بتعاليم الدين وتزهد في الدنيا ... ويقول « القشيري » عن هذه الطائفة في خبر عن أبي حمزة البغدادي :

« أن علامة الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العز ، ويختفي بعد السمعة » ..

كان التصوف إذن في هذه النشأة الأولى يحض على هجر زخرف الدنيا ، ويدفع المسلمين إلى التعمق في المفاهيم الدينية ، ففي الوقت الذي أوغل فيه طائفة من علماء المسلمين في مناقشة قضايا الشرع ، والعمل على إثراء علم الفقه ومحتوياته .. نجد طائفة أخرى وقد انتحت مكاناً قصياً في المجتمع الإسلامي وأدارت ظهرها لذلك الجدل الفقهي العقيم .. وأقبلت على فقه من نوع آخر هو فقه القلوب ، رغبة في التطهير ولقاء وجه الله الكريم . فاتجهوا إلى باطن الشريعة يبتغون القرب عن طريق المحبة ويتزودون بأحكام الباطن التي هي قوت القلوب المؤمنة . وإذن فقد اتضح لنا أن ثمة تياراً جديداً نشأ على أنقاض الزهد الساذج وبتطور عميق لمفاهيمه . هذا التيار الجديد ، هو تيار الزهد الفلسفي ، واكتملت عناصره فنشأ علم التصوف بمعناه الحقيقي وأصبحت له كتبه ومصطلحاته وعلماؤه .

وقد فسر علماء التصوف ممن يميلون إلى التشيع اتجاه الزهاد والنسَّاك إلى هذا الطريق .. أي .. إلى البحث عن أحكام الباطن بأنه بداية لتلقي التأثير الشيعي ، ذلك لأن بعض طوائف الشيعة أخذت بمبدأ تأويل القرآن والسنة

فجعلت لكل آية ظاهراً وباطناً . وقالت بأن باطن الشريعة لا يتضح إلا للإمام المعصوم وأن سلسلة الأئمة المعصومين ترجع إلى علي بن أبي طالب صاحب علم الباطن في نظرهم.ومؤلف الجفر الذي يتنبأ كما يقولون بمستقبل الحوادث . بل أن نفراً من متطرفي الشيعة أرجعوا التأويل وفهم باطن النصوص لا إلى « علي » ولا إلى « النبي » الذي هو صاحب العلم الموروث وذلك بحسب قول معتدليهم ، بل أرجعوا التأويل وأسرار التنزيل إلى « سلمان الفارسي » وقالوا أن الرسول كان يتلقى النصوص عن الوحي بظاهرها دون فهم بواطنها أما « سلمان » فقد كان يتلقى إلهاماً مباشراً من الله . وكان يتلقى معاني التأويل ويخبر بها الرسول ، ولهذا قال عنه الرسول « سلمان منا آل البيت » . فكأنه وضعه في منزلته . ولكن هؤلاء المتطرفين أيضاً لا يكتفون بوضع « سلمان » هذا الموضع الذي يزري به هو أولا وقبل كل شيء مع ما نعرف عنه من التقوى والصلاح ، بل إنهم يتزيدون فيضعوه في مرتبة أعلى من مرتبة النبوه . وقد كان السبب في انتشار هذه البدع يهودي آفاق هو « عبد الله بن سبأ » . ويبدو أنه بموت « جعفر الصادق » سنة ١٤٧هـ أخذ بعض الشيعة يشعرون بانفصالهم الظاهر عن مجتمع أهل السنة ، وأخذوا يؤولون كلام « جعفر الصادق » تأويلاًباطنياً خرج به عن حقيقته فقد كان « جعفر » لا يؤمن ولا يقول بالفرقة بين المسلمين وكان من تلامذته « مالك بن أنس » رضي الله عنه .. ونرى بعد جعفر الصادق أن علماء الشيعة يقولون بالأئمة المعصومين وأنهم مصدر علم الباطن والظاهر ، وعلى الجملة فإن علماء الشيعة هؤلاء يرون أن منهج التأويل الباطني الذي يستعمله الصوفية استعاروه من أهل التشيع ، وهم في هذا الموقف يتسرعون في إصدار حكمهم هذا دون فحص علمي دقيق لحقيقة تطور الأمور في هذه الفترة ، فنحن إذا ما تعرضنا للنشأة الإسلامية للزهد واستعرضنا أحكام الفقه ونشأته كعلم قائم بذاته .. وإذا ما ألقينا نظرة سريعة إلى أحوال الفقهاء وتعصبهم للنص ، إذا ما وضعنا كل هذا أمام أعيننا ثم تفحصنا هذه الظاهرة الجديدة وهي نشأة الزهد أحسسنا أن ثمة تعارضا أو أنه كان لابد من أن تكون ثمة نقطة هي مفترق الطريق ينشأ عنها تيار روحي معارض للتيار الفقهي المتزمت ، وأن يكون من لوازم هذا التيار

الروحي التسلح بمنهج جديد هو منهج التأويل الباطني . وإذن فقد كانت طبيعة التطهر في الحياة الروحية والعقلية عند المسلمين هي التي دعت إلى نشأة منهج التأويل الباطني عند المتصوفة . ولهذا فقد جاءت نشأة التأويل الصوفي نشأة طبيعية لم يكن يحتاج أصحابها إلى تلمس مكانها عند أهل التشيع وغيرهم ، فهو منهج يختلف عن منهج التأويل الشيعي ، منهج يقوم على التأويل والاستغراق ومعاناة الإستنباط للنصوص الدينية وأحاديث الرسول .. يقول أبو عبد الرحمن السلمي صاحب طبقات الصوفية (إن هؤلاء الصوفية قد انتهوا إلى أن للقرآن باطناً لا ينكشف إلا لخواص أهل الله)[1].. وقد استعمل الصوفية لقنص هذا الباطن وكشفه منهجاً خاصاً بهم ، هذا المنهج يسمى بمنهج الإستنباط . وهذا غير طريقة التأويل المقصودة التي اتبعها بعض أهل التشيع مفسرين بها معاني القرآن لكي تتلاق مع مواقفهم ولا سيما مواقف الغلاة منهم بقطع النظر عن أسباب التنزيل وغاياته واتجاهاته ومواقفه التاريخية .. فالفرق واضح إذن بين المنهجين .. ولهذا فنحن نرفض دعوى الشيعة باستمداد أهل التصوف لمنهجهم في التأويل من منهج التأويل الشيعي .

والغريب في الأمر أن الصوفية أولعوا بوضع مصطلحاتهم في مقابل مصطلحات الفقهاء ، رغبة منهم في أن يقربوا التصوف إلى أذهان المسلمين ويشعروا الكافة بأن الصوفية طائفة من طوائف المؤمنين وأنهم من عباد الله المخلصين القوامين بالليل والمتبتلين . وعن طريق هذه المصطلحات تجمع لدينا أسلوب خاص لأهل التصوف سمح لنا بأن نتكلم عن فقه الباطن إلى جوار فقه الظاهر . وفقه الباطن هذا هو فقه الأنوار والقلوب وفقه العارفين ، نجد فيه منهج الاستنباط مقابلاً لمنهج القياس أو الإستنباط الفقهي أيضاً[*]. والإستنباط

---

(١) السلمي : طبقات الصوفية

(*) ويدخل الاستنباط الفقهي أو القياس الفقهي في نطاق دراسات أصول الفقه ، بل هو عماد هذه الدراسات ، أما القياس المنطقي فهو نمط معروف من الاستدلال غير المباشر في المنطق يتألف من حدود أربعة أو من ثلاث قضايا .

الصوفي ليس قياساً منطقياً أو فقهياً ، ومؤداه أن كل قراءة تكشف عن معنى جديد للقرآن ويظل الواحد منهم يكرر قراءة القرآن في وجد قلبي متأملاً معناه حتى يتكشف له سر من الأسرار ، وذلك بحضور القلب وحصر الهمة في النص المقروء . وقد استمد الصوفية هذه الفكرة عن الإستنباط من قوله تعالى :

﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾(١) وكانوا يحبذون بالطبع أن تسبق المجاهدة الإستنباط حتى تصفو النفس وتسمو عن مرتبة الحس وآفاته الشهوية .

وكان أول ازدهار لهذه الحركة الصوفية المبكرة في مدينة البصرة ، فقد عرف أنه في هذه المدينة بدأ النظر في سر العبادات وأحوال القلوب . المؤمنة واشتدت حركة الزهد على غير المألوف في عهد الصحابة . وكان من الغريب حقاً أن توجد في الكوفة القريبة من البصرة حركة في الفقه .. فكأنما اختصت الكوفة بأحكام الفقه الظاهر ودراسة الرسوم والشعائر الدينية وتوسيع دائرة الإلزام الديني أي أنه كان قد ذاع صيت الكوفة في كل ما يتعلق بعلوم الظاهر وأحكامه . أما البصرة فإنها وقد بزتها الكوفة في هذا المضمار ، أي في مضمار علوم الظاهر آلت على نفسها كما يبدو أن تمارس اتجاها آخر معاكساً لاتجاه الكوفة فتغرق في فقه القلوب ويعزف مثقفوها عن فقه الشرع ، أي علم الظاهر . فكان الصراع إذن على أشده بين أهل الظاهر في الكوفة وأهل الباطن في البصرة . ولهذا فقد نشأ التصوف أول ما نشأ في البصرة لأن أهلها ولعوا بتتبع آثار العبادات في النفس ولم يتمسكوا بدراسة الرسوم الظاهرة لهذه العبادات فكان أن اختطوا لأنفسهم طريق الحياة الروحية القويمة .. أصبح لدينا إذن مجموعة من العلوم يطلق عليها علوم الظاهر .

فهي تتناول العبادات والتكاليف الشرعية كالصلاة والزكاة والحج والمعاملات والحدود ، وسمي أهلها بأهل الرسوم .. وفي الجانب الآخر نجد

(١) سورة ق : آية ٣٧

الصوفية أو أهل القلوب كما يسميهم المحاسبي أو أرباب الحقائق كما يذكر القشيري في رسالته .

(إن كل الخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق . وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر الشرع ، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق)[1].

وفي هذا النص إشارة إلى تلك المقابلة الطريفة التي أقامها العلماء والمثقفون في هذه الفترة بين الشريعة والحقيقة . فالشريعة هي ما يذكر في علم الفقه ، أما الحقيقة فهي موضوع الإدراك في علم التصوف .. وقد أخذ الصوفية منذ تلك الفترة في ابتداع طرق غير مأمونة ولا مطروقة .. فتكلموا عن الأحوال والمقامات وأشاروا إلى البسط والقبض والحب والرجاء .. وغير ذلك من أحوال باعدت بين الصوفية وبين أهل الفتيا والرسوم بحيث أن هؤلاء الأخيرين ، أعني أهل الفتيا ثاروا على الصوفية وائتمروا ضدهم وناصبوهم عداءاً مريراً مما أودى بالكثيرين منهم إلى نتائج محزنة .. ويظهر أن هذا العداء بين الصوفية والفقهاء لم يظهر إلا بعد أن تكتل الصوفية في فرق وطوائف وتجميع المريدون حول مشايخهم وأقبلت العامة على هذه الحلقات وأخذ الناس يغترفون من معين الولاية الصوفية ويقبسون البركات من أئمة التصوف ، وبذلك أضحى هؤلاء الصوفية محط الإنتباه وفي مكان الصدارة عند كافة المسلمين ، وكان الفقهاء هم الذين يحتلون هذه المكانة في المجتمع الإسلامي منذ أواخر القرن الأول للهجرة . ولذلك فقد أحسوا بأن ثمة طائفة جديدة محببة إلى نفوس المسلمين أخذت تظهر ويبزغ نجمها وبدأت تزحزحهم وتحتل مكانتهم في محيط العبادات الإسلامية فتختص باحترام الخلفاء وعطف السلاطين وتقديس العامة والتمرغ في أموال الخيرات والأوقاف ، فحقد الفقهاء على الصوفية نتيجة لهذا وبدأوا يكيلون لهم التهم ويحيكون ضدهم المؤامرات وينقلون عنهم الأقاويل والشطحات التي تظهرهم بمظهر الملاحدة المنحرفين عن العقيدة ، وبذلك يحق عليهم القتل والإحراق والتشريد . ونحن نعرف أن هؤلاء

(١) القشيري ، الرسالة القشيرية ص ٣٠٣ .

الصوفية لم يقابلوا عداوة الفقهاء لهم بمثلها ، بل كانوا على درجة كبيرة من الأخلاق السامية ، اختصوا بالرياضات النفسية والروحية المؤدية إلى الكشف واستجلاء كوامن الغيب وأسرار الحضرة الإلهية ، وحذروا الناس وخاصة المريدين من اتباعهم من أمراض النفس التي تعوق طالب الحق وتمنعه من أن يتدرج في طريق السالكين .

ونستطيع أن نقول أنه إلى نهاية القرن الثالث للهجرة كان التصوف ميداناً للأخلاق السامية ومناطاً لسماحة الإسلام وكانت هذه الصفات التي ارتبطت بالتصوف وعرفت عنه ترجع إلى انكباب الصوفية على العبادات الحقة وتقشفهم وزهدهم في الدنيا وإمعانهم في ردع النفس وزجرها . وقد سمى البعض التصوف في هذه الفترة بعلم الإرادة – أي العلم الذي ينمي ويقوي إرادة الإنسان فيسيطر بها على نوازع نفسه الشريرة ويتحكم في نفسه ويسيرها كما يريد .

يقول ابن القيم[1]: واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق ... (وأنه) علم مبني على الإرادة فهي أساسه ومجمع بنائه ، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة ، وهي حركة القلب ولهذا سمي علم الباطن ، كما أن الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ولهذا سمي علم الظاهر » .

ويقول الكتاني : « التصوف هو الخلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفات » .

هذا هو الدور الأول ... وسنعرض فيما يلي لأهم الشخصيات التي برزت في هذا الدور ..

---

(١) مدارج السالكين .

نماذج من شخصيات الدور الأول*

١ - إبراهيم بن ادهم ت ١٦١هـ :

وهو أبو إسحق إبراهيم بن أدهم البلخي[١]، كان يفضل المجاهدة العملية على الجانب النظري في التصوف لقوله « أطلبوا العلم لأجل العمل » وقيل عنه أنه كان أفقه أهل عصره ، مقبلاً على تمام العبادات الظاهرية مع تعمقه في فقه القلوب - أي التصوف وقد صحب سفيان الثوري والفضيل بن عياض ، ودخل الشام ، ومات بها ، وكان يأكل من عمل يده حيث كان يعمل في الحصاد ، وحفظ البساتين ، وقد رأى في البادية - فيما يقول عنه صاحب الرسالة القشيرية - رجلاً علمه اسم الله الأعظم ، فدعا به ، فرأى الخضر عليه السلام ، فقال له : إنما علمك أخي داود اسم الله الأعظم .

وقد رأينا كيف انتقل من التمتع بالعز والجاه ، ومضى في الطريق إلى غايته بلا توقف ويقال عنه أنه قابل داود والخضر عليهما السلام ، وهما من جملة المصادر الروحية للتصوف الإسلامي كما يذكر السلمى أنه من بين أوائل الصوفية في الطبقة الأولى .

وكان لإبراهيم بن أدهم خادم يسمى إبراهيم بن بشار ، سأله يوماً أن يذكر له كيف كانت بدايات سلوكه الطريق ، فأجاب إبراهيم :

« كان أبي من أهل بلخ ، وكان من ملوك خراسان ، وكان من المياسر ، وقد حبب الينا الصيد ، فخرجت راكباً فرسي ، ومعي كلبي ، فبينما أنا كذلك إذ رأيت أرنباً ، فحركت فرسي ، فسمعت نداءاً من ورائي » ليس لذا خلقت ، ولا بذا أمرت .. وتكرر هذا النداء .. « فتنبه إبراهيم بن أدهم إلى أن

(*) سنعرض فى هذا القسم من الكتاب لبعض أوائل الصوفية ، وسننتقل بعد هذا إلى صوفية الدور الثانى فالثالث بحسب ترتيب الكتاب لشخصياتهم ، وقد اتبعنا فى إيراد شخصيات المتصوفة الأسلوب الذى اتبعه السلمى ، إلا أننا نختلف عنه فى أننا بدلاً من أن نقدم للقارىء خمس طبقات ، فقد قمنا بتقسيم المتصوفة إلى ثلاثة أدوار بحسب المواقف الصوفية ونموها إلى ما بعد عصر السلمى ، وقد رجعنا فيما أوردناه إلى مجموعة من كتب تراجم الصوفية وتاريخ التصوف أهمها حلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى ، وطبقات الصوفية للسلمى ، وكشف المحجوب للهجويرى . واللمع للسراج . وفوات الوفيات لابن خلكان .

(١) راجع : ابن العماد الحنبلى ، شذرات الذهب جـ ١ ص ٢٥٥

هذا نذير من رب العالمين ، وأن عليه ألا يعصيه فلم يلبث أن تخلى عن فرسه ، ولبس كساء الرعاة ، وتوجه من خراسان إلى العراق ، وعمل بها أياماً ثم توجه إلى بلاد الشام طالباً عملاً حلالاً ، وكان ذلك في بلدة يقال لها . المنصورة « طرسوس » كما يقول ولكنه لم يقع له – كما يذكر – عمل من باب الحلال بها ، ولكنه ظل يعمل بها[1].

ويحدثنا علي بن بكار نقلاً عن الرواة أن إبراهيم بن أدهم أقام في طرسوس يعمل في مهنة الحصاد ، وكان قريب السن من صوفي آخر هو سليمان الخواص ، ولكن إبراهيم كان أفقه منه ، وكان عربياً من بني عجل ، كريم الحسب ، إذا عمل وانهمك في عمله ارتجز قائلاً :

اتخذ الله صاحباً ودع الناس جانباً[2] ويصف علي بن بكار هيأته قائلاً : أنه كان يلبس في الشتاء فروا ليس تحته قميص ، ولم يكن يلبس خفين ولا عمامة ، وفي الصيف شقتين بأربعة دراهم يتزر بواحدة ويرتدي بأخرى ، ويصوم في السفر والحضر ولا ينام الليل وكان يتفكر فإذا فرغ من الحصاد أرسل بعض أصحابه فحاسب صاحب الزرع ويجيء بالدراهم ولا يمسها بيده فيقول لأصحابه : « إذهبوا كلوا بها شهواتكم »[3].

ويقال أنه حين كان لا يجد عملاً بالحصاد ، كان يؤجر نفسه لفلاحة البساتين والمزارع وحراستها . ويقول عنه أحمد بن داود أن شرطياً يدعى يزيد مرَّ بإبراهيم بن أدهم ، وهو ينظر كرماً : فقال ناولنا من هذا العنب ، فقال إبراهيم ما أذن لي صاحبه فقال الشرطي فيغلب السوط ، وأمسك بموضع الشيب في ذقنه فجعل يقنع رأسه – أي يجذبها إلى أسفل – ، فطأطأ إبراهيم رأسه وقال إضرب رأساً طالما عصى الله فقال صاحب الرواية فأعجز الرجل عنه[4].

---

(١) أبو نعيم : حلية الأولياء جـ ٧ ص ٣٧٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٧٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٧٣ .

(٤) نفس الموضع .

ومما يذكر عنه أيضاً أنه كان ذات يوم في البحر ، وعصفت الريح واشتدت ، وهو ملتف في كسائه فزجره أحد ركاب السفينة متعجباً كيف لا يجزع مما هم عليه من الهول ، ويظل مستقراً هاديء البال نائماً في كسائه ، ولكن إبراهيم لم يلبث أن أخرج رأسه ورفعها إلى السماء قائلاً : اللهم قد أريتنا قدرتك فأرنا عفوك . وفي قول آخر فأرنا رحمتك فسكن البحر حتى صار كالدهن[1].

وبالجملة فقد كان إبراهيم بن أدهم مثالاً للصوفى المتجه إلى الله المهاجر من دنيا الناس الصائم القائم المصلي الحاج المعتمر الغازي من أغنى نفسه عن الناس وهو القائل :

- لن يصدق الله من أراد الشهرة[2]...
- كثرة النظر إلى الباطل تذهب بمعرفة الحق من القلب[3]...
- أن من عرف الله تعالى في مشغل شاغل ، ويل لمن ذهب عمره باطلاً[4]...
- أن من عرف نفسه اشتغل بنفسه ومن عرف ربه اشتغل بربه عن غيره[5]...

ومن أقواله أيضاً : « اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات »[6]...

أولها : أن تغلق باب النعمة وتفتح باب الشدة .
والثانية : أن تغلق باب العز ، وتفتح باب الزهد .
والثالثة : أن تغلق باب الراحة ، وتفتح باب الجهد .
والرابعة : أن تغلق باب النوم ، وتفتح باب السهر .
والخامسة : أن تغلق باب الغنى ، وتفتح باب الفقر .
والسادسة : أن تغلق باب الأمل ، وتفتح باب الإستعداد للموت .

والأمر الذي لا شك فيه أن هذه المراحل الست ، إنما تعد إرهاصات

(١) المرجع السابق جـ ٨ ص ١٣ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٠ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٢ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٣ .
(٥) المرجع السابق ص ١٥ .
(٦) طبقات الصوفية ص ٣٨ .

أولية ، أو بدايات لبلورة عتبات السلم الصوفي أو مرقى للسالكين إلى الله كما سيتضح فيما بعد في درجات الواصلين من الأحوال والمقامات ، وهو هنا يبدأ بأن يهجر الدنيا ويتجه تائباً مسلّماً أمره لله يتهجد ويتعبد حسبما يأمره شيخ الطريقة ، أما في الثانية فإنه ينتقل إلى مرحلة العبودية التامة لله ، وفي المرحلة الثالثة يشتد به الجهد ويصبر على البلاء ويكابد التعب لكي يتخلص من كل أعراض الدنيا ، ويستكمل أسباب الترقي الروحي . وفي الرابعة يشغل وقته بكل المعاني الباطنة للعبادات حتي تنكشف له المعاني فيكون بعد غنى الدنيا فقيراً في هذه الدنيا ، ولكنه غني بما ينثال على نفسه من نفحات الأنس بعد أن توكل على الله ومضى بعيداً في طريق المجاهدة الروحي . وينتهي المطاف بابن أدهم إلى أن يقطع كل رجاء في حياة الحس الحاضرة ، ويغلق كل أمل في ثمرة الوهم الجسدية فتنفتح له مقاليد الأنس وراحة النفس بموت الجسد ، وليس هذا هو الموت الأكبر ، ولكنها حالة الجذب أو الوجد أو السكر أو المحو التي يتخلى فيها الإنسان عن بدنه وهو قائم به ودون أن يشعر بوجوده لتكون له إنية روحية خالصة ، وهذا ما سيتضح تماماً عند الصوفية الذين يأتون بعده في الطبقات التالية حيث توضح المصطلحات الصوفية طريق المجاهدة الصوفي .

ونذكر من أقوال إبراهيم بن أدهم شعراً :

تركت الخلق طرا في رضاكا　　وأيتمت العيال لكي أراكا[1]

وهنا نجد معنى الرضى ، وهو مقام ، ويُتم العيال ، ويعني به الموت الذي أشار إليه في المرحلة السادسة من مراحل الطريق عنده .

وأما رؤيته لله تعالى فهي ممتنعة شرعاً بحسب قوله تعالى « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب »[2] وكذلك يمكن أن يستدل على نفي الرؤية العيانية بمنع الحق تعالى نبيّه موسى عليه السلام عنها حينما طلب ذلك على ما يتبين من قوله تعالى « .. قال رب أرني أنظر إليك ، قال لن تراني .. »[3].

(١) شذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٥٦ .

(٢) سورة الشورى : آية ٥١ .

(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

ولكن إبراهيم بن أدهم لا يقصد بالرؤيا المعاينة البصرية ، بل الحضور الإشراقي أو الموصل إلى الحضرة الإلهية ، أو المشاهدة القلبية ، وهذا مقام في الكشف عظيم .

ثم يقول إبراهيم في البيت الثاني :

فلو قطعتني في الحب إربا   لما حنّ الفؤاد إلى سواكا[1]

وهنا نجد الحب هو الحافز الأساسي على الترقي في المسلم الصوفي ، ويعني به الحب الإلهي الذي أنعم به على قلب رابعة العدوية ، وسمنون المحب ، وابن الفارض ، فعُرف الصوفية به كمحبين وعاشقين ذوّبهم الوله في بحار الأشواق ، فلم يروا في قلوبهم سوى الله فنسوا أنفسهم ولم يبق في أفئدتهم سوى الله تعالى ، وهذا هو مقام الوحدة عند الصوفية نراه في بدايته عند إبراهيم بن أدهم في الشطر الثاني من هذا البيت الشعري .

وعلى الجملة فقد كان إبراهيم بن أدهم يرى أن الزهد أو التصوف ليس مجرد الإقلال في الطعام والشراب ، بل هو فوق ذلك يكتسب المرء معه حالات وأحوال تسعى به في طريق الرقي الروحي والكشف النوراني . وقيل أنه يذكر دائماً في دعاءه :

(اللهم انقلني من ذل معصيتك إلى عز طاعتك)[2]

وقيل لإبراهيم بن أدهم ، إن اللحم قد غلا ، قال : أرخصوه – أي لاتشتروه – وأنشد في ذلك :

وإذا غلا شيء عليّ تركته   فيكون أرخص ما يكون إذا غلا[3]

٢ – معروف الكرخي ت ٢٠٠هـ :

هو أبو معروف محفوظ بن فيروز الكرخي ، نسبة إلى حي الكرخي

(١) شذرات الذهب لابن العماد جـ ١ ص ٢٥٦

(٢) الرسالة القشيرية ص ٥٢ .

(٣) نفس الموضع .

ببغداد ، وعرف بأحواله وكراماته المتعددة ، ويقال أن أبويه كانا نصرانيين ، ولكنه لم يقبل التثليث قبل إسلامه ، بل اعتقد أن الله واحد أحد ، ومن ثم دخل الإسلام .

وبعد إسلامه أصبح معروف حاجباً لعلى بن موسى الرضا ، أحد كبار رجال التشيع ويقال أن الشيعة ازدحموا يوماً على باب علي بن موسى ، ودفعوا بمعروف حتي تكسرت أضلعه فمات ودفن ببغداد عام ٢٠٠هـ أو ٢٠١هـ ، وقبره يستشفى به ، حيث يقول البغداديون « قبر معروف ترياق مجرب » .

ومن أقواله :

- ما اكثر الصالحين ، وأقل الصادقين في الصالحين .
- توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومؤنسك وموضوع شكواك ، فإن الناس لا ينفعونك ، ولا يضرونك .
- وسئل معروف بم تخرج الدنيا من القلب ؟ فقال بصفاء الود وحسن المعاملة .
- ويقول : المحبة ليست من تعليم الخلق ، إنما هي من مواهب الحق وفضله .
- ومن قوله شعراً :

موت التقى حياة لا نفاد لها قد مات قوم وهم في الناس احياء

- ويقول : إذا أراد الله بعبد خيراً ، فتح الله عليه باب العمل ،وأغلق عليه باب الجدل . وإذا أراد بعبد شراً أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل
- ويقول أيضاً : كلام العبد فيما لا يعنيه خذلان من الله تعالى .
- وقيل لمعروف الكرخي في علته : أوصى فقال إذا مت فتصدقوا بقميصي هذا ، فإني أحب أن أخرج من الدنيا عرياناً ، كما دخلت إليها عرياناً .
- ويتضح مما سبق أن أكثر أقوال معروف الكرخي إنما تدخل في باب الزهد

(١) راجع : ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ١ ص ١٠٤ .
عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى جـ ١ ص ٥٧ .
أبو نعيم الأصبهاني : حلية الأولياء جـ ١ ص ٦٠ .
العماد الأصفهاني : شذرات الذهب جـ ١ ص ٣٦٠ .

والإعراض عن الدنيا والإلتجاء إلى الله في طلب العلم والأنس به ، والتوكل على الله ، وتخلية القلب من هموم الدنيا بصفاء الود وحسن المعاملة ، واعتقاده أن المحبة هي من الأحوال التي يهبها الله لعباده المفضلين ، فهي ليست مكتسبة عن طريق التعليم والتلقي ، وأن الإنسان التقي ، المحب ، المخلص تمتد حياته حتى بعد موته ، أما هؤلاء الذين انطمس الحب في قلوبهم ، ولم تنضج نفوسهم بالإيمان وحب الله فإنهم أموات وهم أحياء .

ومن أهم ما أشار إليه معروف في هذه الناحية أنه ينبغي على المرء أن يخرج خالي الوفاض من الدنيا كما دخلها ، وعلى هذا النحو فالإقبال على الدنيا ، وجمع الثروات وإكتنازها ، وحيازة المنقول وغيره ، والإسراف في كل شيء ، كل هذا إنما يبعد المرء عن طريق الآخرة ، ومع هذا فإنه ينبغي على الإنسان أن يعمل ، وأن أشر ما يصاب به المرء هو أن يركن إلى الجدل ويهمل العمل .

وكأنه هنا يثير مشكلة التفلسف الذي يعلم المرء البراعة في الجدل بينما هو – أي معروف – يفضل الصمت وعدم الإسراف في الكلام والإكتفاء بالدراسة والعلم من الناحية النظرية ، وبالمجاهدة الروحية من الناحية العملية .

وهكذا نجد أن أقوال معروف ، إنما تنصب على تربية السالك السيار حتى لا تشغله الدنيا عن الآخرة ، وهذا هو طريق الحق الأول عند الصوفية ، كما سنرى عند رجال الطبقات التالية في مراحل تطور التصوف الإسلامي .

٣ - أبو سليمان الداراني « توفى سنة ٢١٥ هـ »

هو عبد الرحمن بن عطية وقيل عبد الرحمن بن أحمد بن عطية ولد فى قرية (داريا) من قرى دمشق - الشام ، وسمى أيضا بالعنس .

وله أقوال فى الزهد والتصوف مشهورة منها :

فى الزهـــد :

- إذا بلغ العبد غاية من الزهد ، أخرجه ذلك إلى التوكل[١].

- ليس الزاهد من ألقى غم الدنيا واستراح فيها ، إنما الزاهد من ألقى غمها وتعب فيها لآخرته[٢].

- الورع من الزهد ، بمنزلة القناعة من الرضا ، هذا أوله ، وهذا أوله[٣]. [أى أن الورع أول الزهد والقناعة أول الرضا] .

- استجلب الزهد بقصر الأمل ، وأدفع أسباب الطمع بالقنوع وتخلص إلى راحة القلب بصحة التفويض[٤].

- الزاهد حقا لايذم الدنيا ولايمدحها ولايفوح بها إذا أقبلت ، ولايحزن عليها إذا أدبرت[٥].

- أهل الزهد فى الدنيا على طبقتين : منهم من يزهد فى الدنيا فلا يفتح له فيها روح الآخرة ، ومنهم من إذا زهد فى الدنيا فتح له فيها روح الآخرة ، فليس شىء أحب إليه من البقاء ليطيع[٦].

- لكل شىء معدنه ، ومعدن الصدق قلوب الزاهدين[٧].

- آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين ، ويعنى بهذا - كما سبق أن

---

(١) حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٥٦ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٧٣ .
(٣) المرجع السابق ص ٢٧٤ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٦٦ .
(٥) المرجع السابق ص ٢٦٦ .
(٦) المرجع السابق ص ٢٧٤ .
(٧) طبقات الصوفية ص ٨٠ .

ذكرنا فى موضع آخر - أن الزهد هو أول الطريق إلى التوكل ، وأن التوكل مقام يرد بعد الزهد[1].

- خير السخاء ماوافق الحاجة[2].

٢ - فى الهوى وطلب الدنيا :

- يقول أبو سليمان « إذا ترك الحكيم الدنيا ، فقد استنار بنور الحكمة »[3].

- ويقول : « لكل شيء مهر ، ومهر الجنة ترك الدنيا بما فيها »[4].

- قوله : « أفضل الأعمال خلاف هوى النفس »[5].

- قوله : « إجعل ما طلبت من الدنيا فلم تظفر به ، بمنزله مالم يخطر ببالك ولم تطلبه »[6].

- قوله : « العيال يضعفون يقين صاحب اليقين ، لأنه إذا كان وحده فجاع ، فرح ، وإذا كان له عيال فجاعوا طلب لهم . وإذا جاء الطلب فقد ضعف اليقين »[7].

- من صارع الدنيا صرعته[8].

- كل عمل له ثواب ليس له جزاء فى الآخرة[9].

- إحذر صغير الدنيا ، فإنه يجر إلى كبيرة[10].

- إذا جاءت الدنيا إلى القلب ترحلت الآخرة منه ، وإذا كانت الدنيا فى

(١) المرجع السابق ص ٨٠ .
(٢) المرجع السابق ص ٧٧ .
(٣) طبقات الصوفية ص ٨١ .
(٤) المرجع السابق ص ٨١ .
(٥) الرسالة القشيرية ص ٨٦ .
(٦) المرجع السابق ص ٧٩ ، ٨٠ .
(٧) طبقات الصوفية ص ٨٠ .
(٨) المرجع السابق ص ٧٧ .
(٩) المرجع السابق ص ٧٨ .
(١٠) مرجع سابق ص ٧٧ .

القلب لم تجيء الآخرة تزحمها لأن الدنيا لئيمة والآخرة عزيزة[1].

– الدنيا بغيضة الله من خلقه ، لم ينظر إليها من يوم خلقها ، ولم ينظر إليها إلى يوم القيامة ، فإذا كان يوم القيامة قال خذوا منها ما كان لى ، وإلقوا ما سوى ذلك فى النار[2].

٣ – الجوع ومخالفة الشهوات :

– يقول أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام : ياداود حذّر فأنذر أصحابك أكل الشهوات فان القلوب المتعلقة بشهوات الدنيا عقولها محجوبة عنى[3].

– قال : جوع قليل ، وسهر قليل ، وبرد قليل ، يقطع عنك الدنيا[4].

– يقول خير ما أكون أبدا ، إذا لصق بطنى بظهرى[5].

ويقول : ترك الشهوة ثواب ، ولتركها عقوبة ، فإذا ندم رفعت عنه العقوبة ، وإذا تمادى قامت عليه العقوبة ، فإذا ندم رفعت عنه العقوبة[6].

ويقول فى قوله تعالى : ﴿ وجزاهم بما صبروا ﴾[7] قال : بما صبروا عن الشهوات

– وقال نمت عن وردى فإذا أنا بحوراء تقول لى : تنام وأنا أرى لك فى الخدور منذ خمسمائة عام[8].

---

(١) حلية الاولياء ج ٩ ص ٢٦١ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٦٠ .
(٣) حلية الأولياء ج ٩ ص ٢٦٠ .
(٤) المرجع السابق ص ٢٥٧ .
(٥) المرجع السابق ص ٢٧٣ .
(٦) المرجع السابق ص ٢٦٨ .
(٧) سورة الإنسان آية : ١٢ .
(٨) الرسالة القشيرية ص ٨٧

– عن أحمد بن الحوارى قال : دخلت على أبى سليمان يوما وهو يبكى فقلت له : مايبكيك ؟، فقال : ياأحمد ، ولم لاأبكى ، وإذا جن الليل ، ونامت العيون ، وخلا كل حبيب بحبيبته ، وافترش أهل الهمة أقدامهم وجرت دموعهم على خدودهم ، وتقطرت فى محاريبهم ، أشرف الجليل سبحانه وتعالى فنادى ياجبريل بعينى من تلذذ بكلامى ، واستراح إلى ذكرى ، وإنى مطلع عليهم فى خلواتهم ... أسمع أنينهم ... وأرى بكاءهم ، فلم لاتنادى فيهم ياجبريل : ماهذا البكاء : هل رأيتم حبيبا يعذب أحباءه ؟ أم كيف يجمل بى أن آخذ قوما إذا أجنهم الليل تملقوا لى فحلفت حلفت أنهم إذا وردوا على يوم القيامة لاكشفن لهم عن وجهى الكريم ؟ حتى ينظروا إلىّ وأنظر إليهم[1].

– وكان يقول : إذا فاتك شيء من التطوع فاقض فهو أحرى أن لاتعود إلى تركه[2].

– يقول : لترك الشهوات ثواب ، وللمداومة ثواب ، وإينما أنا وأنت فمن يقوم ليلة وينام ليلتين ، ويصوم يوماً ويفطر يومين ، وليس تستنير القلوب مع هذا[3].

٤ – عن الخوف :

– إذا سكن الخوف القلب أصرف الشهوات ، وطرد الغفلة من القلب[4].

– مفتاح الآخرة الجوع ، ومفتاح الدنيا الشبع ، وأصل كل خير فى الدنيا والآخرة الخوف من الله تعالى[2]

– يقول : طوبى للعارفين : قال وسمعت أبا سليمان يقول فى الرجل : يتعبد ثم يترك الصلاة ثم يرجع إليها ، قال ليس ببالغ ماكان فيه أبدا ، لأنه

---

(١) المرجع السابق ص ٨٧ ، ٨٨

(٢) حلية الأولياء ص ٢٦١

(٣) المرجع السابق ص ٢٧١ .

(٤) طبقات الصوفية ص ٨١ .

(٥) حلية الأولياء ص ٢٥٩

دخلها أولا ومعه آلة من الخوف فلما رجع إليها عاد إليها وليست تلك الآلة معه فليس يبلغها أبدا[1].

٥ - عـن الحـزن :

- لو أن محزونا بكى فى أمة لرحم الله تلك الأمة[2].
- واحزناه على الحزن فى دار الدنيا[3].
- عودّوا أعينكم البكاء وقلوبكم التفكر[4].
- لكل شيء علم وعلم الخذلان ترك البكاء[5].

٦ - عـن الترغـيب والترهـيب :

- أبلغ الأشياء فيما بين الله وبين العبد المحاسبة[6].
- من لطائف المعاريض قوله تعالى : ﴿ ألا لله الدين الخالص ﴾ تهديد بلطف[7].
- من أراد وعظاً بيناً ، فلينظر إلى إختلاف الليل والنهار[8].
- ينبغى للعبد المعنى بنفسه أن يميت العاجلة الزائلة المتعقبة بالآفات[9].

---

(١) مرجع سابق ص ٢٦٥

(٢) طبقات الصوفية ص ٨٢ .

(٣) حلية الأولياء ص ٢٥٩ .

(٤) مرجع سابق ص ٢٧٤ .

(٥) طبقات الصوفية ص ٨٠ .

(٦) مرجع سابق ص ٨٠ .

(٧) مرجع سابق ص ٨٠ . والآية من سورة الزمر آية : ٣ .

(٨) مرجع سابق ص ٨٠ .

(٩) مرجع سابق ص ٨١ .

٧ - عــن الرجــاء :

- إذا غلب الرجاء على الخوف فسد الوقت[١].

٨ - عــن القلــب :

- « ليت قلبى فى القلوب كثوبى فى الثياب » ، وكانت ثيابه وسطاً[٢].

- عن أحمد بن أبى الحوارى ، قال : سمعت أبا سليمان الدارانى يقول : « من أحسن فى نهاره كوفىء فى ليله ، ومن أحسن فى ليله ، كوفىء فى نهاره ، ومن صدق فى ترك شهوة ذهب الله بها من قلبه . والله أكرم من أن يعذب قلبا بشهوة تركت له »[٣].

- قال أحمد بن أبى الحوارى ، سألت أبا سليمان ، فقلت له : إذا خرجت الشهوات من القلب أى إسم يقع عليه ؟ زاهد ؟ ورع ؟ ماذا ؟ قال : « إذا سلا عن السهوات فهو راض »[٤].

- قال : لكل شىء صدأ وصدأ نور القلب شبع البطن[٥].

- قال : إذا جاع القلب وعطش ، صفا وراق وإذا أشبع ، عمى[٦].

- قال : كلما ارتفعت منزلة القلب ، كانت العقوبة إليه أسرع[٧].

وهذا يعنى أنه كلما كانت سيطرة القلب الروحية على المرء غالبة على المريد ، كلما كان ذلك مدعاة لإزدياد معاقبته عن كل إثم وانحراف يرتكبه ، وعلى الجملة فإن عبارته يقصد بها أن عقاب المريدين على مايبدر منهم من آثام ، أو تذكر لطريق الحق يكون أشد وأكبر من عقاب من اعتادوا على الإثم والبغى والعدوان ، فإذا انتكس ولى أو مريد عن جادة الطريق ، فإن الله يُنزل

(١) طبقات الصوفية ص ٧٦ .
(٢) طبقات الصوفية ص ٧٧ .
(٣) مرجع سابق ص ٧٧ .
(٤) مرجع سابق ص ٧٩ .
(٥) مرجع سابق ص ٨١ .
(٦) مرجع سابق ص ٧٩
(٧) حلية الأولياء ص ٢٥٧ .

به أشد العقاب ردعاً له ورداً له عن طريق الضلال لأنه أكثر الخلق استبصاراً بطريق الهدى وأكثرهم قرباً من الله ورسوله فكيف به يضل عن الطريق ويرتد عن الأسلوب الأمثل للحياة الروحية – وثمة معنى آخر – وهو أن النفس اللوامة أو الزاجر أو الضمير ، حينما تذكر بارتفاع منزلة القلب وأحكام إرشاده للنفس فى مسيرة الحياة الروحية ، إنما يكون عاملاً على وقوع أمرين : الأمر الأول : وهو إسراع النفس اللوامة فى وخذ ذاتها ، وتوجيه اللوم إليها ، وهذه صورة من صور العقاب الذاتى التى كان يمارسها الزهاد والصوفية ، فإذا أقبل أحدهم على أكل اللحم بشراهة مثلاً ، ورأى أنه قد سلك بذلك مسلكاً يبعده عن طريق الصواب ، ويدفع به إلى الزلل والسقوط فى هوى النفس ، فإنه يتخذ قرارًا ذاتيا بالامتناع تماماً عن أكل اللحم عقاباً لنفسه مدى الحياة .

ومن صور العقاب الذاتية أيضا مايوجهه الملامتية إلى أنفسهم من إتاحة الفرصة للآخرين لإيقاع الشرور بهم فيكون فى ذلك سعادة لهم – أى للملامتية – مادامت أنفسهم قد أصبحت موضع الملامة والإضرار من الآخرين . أما الأمر الثانى : فهو عقاب الله سبحانه وتعالى لهذا المريد ، فالله يوقع عليه عقوبة أشد مما يقع على الآخرين من البشر الذين لا يجتبون بنار القرب الإلهى ونور الحب المحمدى .

٩ – عن الخلوة والعزلة :

– من أظهر الإنقطاع إلى الله ، فقد وجب عليه خلع مادونه من رقبته[١] .

– كل ماشغلك عن الله تعالى من أهل ومال أو ولد فهو عليك مشئوم[٢] .

– عن أبي الطيب المكي قال : قال أحمد بن أبي الحواري لأبي سليمان : « صليت صلاة فى خلوة ، فوجدت لها لذة » . فقال : أى شيء لذك منها ؟ فقال : « حيث لم يرانى أحد » .

فقال أبو سليمان : « إنك لضعيف ، حيث خطر بقلبك ذكر الخلق »[٣] .

(١) طبقات الصوفية ص ٨٢ .

(٢) الرسالة القشيرية ص ٨٧ .

(٣) طبقات الصوفية ص ٧٩ .

١٠ - عن الطاعة :

قد جاء فى الحديث « من أراد الحظوة فليتواضع فى الطاعة » فقال لى : وأى شيء والتواضع فى الطاعة ؟ أن لاتعجب بعملك[١].

١١ - عن الصدق :

- الوارد والصادق ، أن يصدق ما فى قلبه مانطق به لسانه[٢].
- من صدق كوفىء ، ومن أحسن عوفى[٣].
- لكل شيء حلية ، وحلية الصدق الخشوع[٤].
- من كان الصدق وسيلته ، كان الرضا من الله جائزته[٥].
- لكل شيء صدق ، وصدق اليقين الخوف من الله تعالى[٦].

١٢ - عن المجاهدة :

- كانت ليلة باردة فى المحراب ، فأقلقنى البرد ، فخبأت إحدى يداى من البرد ، وبقيت الأخرى ممدودة ، فغلبتني عيناي فهتف بي هاتف : ياأباسليمان ، قد وضعنا فى هذه ماأصابها ، ولو كانت الأخرى لوضعنا فيها ، فآليت على نفسى أن لا أدعوإلا ويداى خارجتان - حراً كان الزمن أو برداً[٧].

١٣ - عن المعرفة :

- عن الجنيد قال : سمعت أباسلبمان يقول : « ربما تقع فى قلبى النكتة »

---

(١) حلية الأولياء ص ٢٧ .

(٢) طبقات الصوفية ص ٧٧ .

(٣) مرجع سابق ص ٧٧ .

(٤) مرجع سابق ص ٨١ .

(٥) مرجع سابق ص ٨٢ .

(٦) مرجع سابق ص ٨٢ .

(٧) الرسالة القشيرية ص ٨٧ .

من نكت القوم أياما ، فلا أقبل منه إلا بشاهدي عدل « الكتاب والسنة »[١].

– علموا النفوس الرضى بمجارى المقدور ، فنعم الوسيلة إلى درجات المعرفة[٢].

– يقول إن استعطت أن لاتعرف شيئاً ، ولايشار إليك فافعل – وفى قوله عز وجل « ينظرون من طرف خفى .. » قال : أبصار قلوبهم[٣].

– سئل أبو سليمان : بأى شيء تُنال معرفته ، قال : بطاعته ، قال فبأى شيء تنال طاعته ، قال : به[٤].

– العارف إذا صلى ركعتين لم ينصرف منهما حتى يجد طعمهما ، والآخر يصلى خمسين ركعة يعنى من ليس له معرفة – لايجد لها طعماً[٥].

١٤ – عن الحب الإلهى :

– يارب إن طالبتنى بسريرتى طالبتك بتوحيدك ، وإن طالبتنى بذنوبى طالبتك بكرمك ، وإن جعلتنى من أهل النار أخبرت أهل النار بحبى إياك[٦].

– إنما هانوا عليه فعصوه ، ولو كرموا عليه لمنعهم منها[٧].

– من توسل إلى الله بتلف نفسه ، حفظ الله عليه نفسه ، وحكّمه فى جنته[٨].

– إذا وصلوا إليه لم يرجعوا عنه أبداً ، إنما رجع من رجع من الطريق[٩].

---

(١) طبقات الصوفية ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٢) مرجع سابق ص ٨١ .

(٣) حلية الأولياء ص ٢٦٥ ، والآية هى رقم ٤٥ من سورة الشورى .

(٤) مرجع سابق ص ٢٧٢ .

(٥) حلية الأولياء ص ٢٧٢ .

(٦) مرجع سابق ص ٢٥٥ .

(٧) مرجع سابق ص ٢٦١ .

(٨) طبقات الصوفية ص ٨١ .

(٩) حلية الأولياء ص ٢٦١ .

التعقيب

من هذه الأقوال التي عرضنا لبعضها على لسان أبي سليمان الداراني ، اتضح لنا فى سيرته الروحية ، حياة المريد المخضرم الذى عاش فى فترة تجمع بين الزهد والتصوف ، وقد تمثلت فى حياته كل معانى الزهد المكتملة ، وكذلك بدايات الطريق الصوفى . قبل أن تتبلور وتصبح وحدات أو محطات روحية فى السلم الصوفى . وحاله على هذا النحو هو حال الكثيرين الذين يوردهم صاحب الطبقات (السلمى) من بين صوفية الطبقة الأولى ، إذ أن معظمهم من الزهاد وبعضهم يجتمع لديه الزهد مع التصوف مثل الدارانى .

ونلاحظ تأييداً لما نقول أن أقوال الدارانى لاتعبر فى مجملها عن مذهب صوفى واضح المعانى ، بل تنطوى أولا على تمام الزهد فى الدنيا وذمها ، وطلب الآخرة ومغالبة الشهوات ، وذم الهوى والترغيب فى الجنة ، والترهيب من النار ، ثم الخوف أيضا من عذاب الآخرة والحزن على مافاتنا فى دنيانا من الرحمة من الله ودوام العبادة وتقوى الله .

بهذه المجاهدة الأولى التى تتجمع كلها فى إطار الخلوة والعزلة والإتجاه إلى الله وحده تتفتح للعبد مغاليق الطريق ، وبذلك يكون للمجاهدة – وهذه هى أساليبها ـ ثمرة هى الصدق ، أى أن الله يصدق العبد بعد أن يكون العبد قد صدق ربه بطاعته وإخلاصه في أداء العبادات ظاهراً وباطناً ، واستقامة النية فتكون الثمرة من هذا كله المعرفة تلك المعرفة التى يسعى إليها الصوفى ، والتى كلما أشتد انهمارها على القلب ، كلما إزداد لهيب الحب الإلهى الذى يحيط بقلب العاشق لذات الله .

وليس هناك من مضمون أولى يتكشف من خلال المعرفة للسالك إلى الله ، سوى موضوع واحد جوهرى سوف يجعله الصوفية فيما بعد فى قمة الوصول وهو توحيد الموقنين أى الوصول إلى عين اليقين وهذا تمام التمكين والوحدة وتشتعل معه ذروة الحب الإلهى ، فتكون العبادة لله لا لخوفنا من ناره ولا محبة لجنته ولكن حباً له تعالى فى ذاته .

ويبدو أن هذه المعانى التى نجد مقدمات لها فى أقوالْ أبو سليمان الدارانى" لايمكن أن تنسب إليه وحده ، ولكنها معان كانت شائعة فى بيئته الروحية ، وفى الزمان الذى كان يحيا فيه . ولذلك نطق بها معبرة عن اتجاه الزهاد والصوفية فى طريق التكوين النهائى لمسيرتهم الروحية . ولهذا فإننا نجد هنا صوراً للزاهد وللمقبل على التوبة ، قبل أن تكتمل لديه معانى التوبة،ثم للمتجه للعزلة إحكاماً لطاعة الله وشيخ الطريق متبعاً أسلوب المجاهدة المادية حتى يصفو له القلب وتصدق معانيه ، فينطلق فى طريق الهدى الصوفى متوكلا على الله طالباً الرضا ، وهنا نجد من بين أقوال الدارانى مايشير إلى مقام الرضا بعد مقام الرجاء وهذه أمور مدارها القلب والطاعات وصدق المجاهدة .

وقد يسبق الحب الإلهى المعرفة الكاملة للإشراقات الربانية ، وربما صاحب الحب هذه المعرفة ، إذ لابد له أن يلازمها ولكن الحب الإلهى لاتكتمل ذروته إلا بعد أن تنتشى الذات بكل أنواع المعرفة الإلهية وتكون فى مقام الوحدة والتمكين كما ذكرنا .

وهكذا نرى من خلال دراستنا لأقوال أبى سليمان الدارانى - كيف أن شخصيته تمثل صورة من صور الصوفية الأوائل الذين أعطوا المثل لسلامة حركة الزهد والتصوف من كل تأثير أجنبى مزعوم .

٤ - بشــر الحــافى ت : ٢٢٧ هـ :

هو أبونصر بشر بن الحارث المروذى[١] الزاهد المعروف ببشر الحافى والمتوفى سنة ٢٢٧ هـ ، واسمه بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان ، وكنيته أبو نصر ، أصله من مرو ، وسكن بغداد ، وكانت له كرامات مذكورة ، وقيل عنه أنه دفن كتبه لأنه لم ينسب نفسه للرواية .

(١) راجع : أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء ، ج ٨ ص ٣٣٦ ومابعدها
عبد الوهاب الشعرانى : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٠ .
القشيرى : الرسالة ج ١ ص ٦٨ .
ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ٩٠ .
العماد الأصفهانى : شذرات الذهب ، ج ٢ ص ٦٠ .

وقد عرف بشر بالورع ، واتصف بالزهد الشديد في الدنيا ومباهجها ، ويقال إن سبب تسميته بالحافى ، أنه حينما سلك طريق التصوف امتنع عن أن يشترى لنفسه الملابس ، وكان أميراً ، فبلى حذاؤه ، فكان يذهب إلى الإسكافى لإصلاحه حتى ضاعت معالمه أو أصل الحذاء ، ولم يُعرف الترقيع فيه من الأصل ، فتضايق الإسكافى من أن يصلح هذا الحذاء ، بعد أن سبق إصلاحه عدة مرات ، فقال لبشر ماأكثر ماتثقلون به على الناس ، وهنا أدرك بشر أنه قد أثقل حقا على الناس بمطلب من مطالب الدنيا ، فأخذ بالحذاء وقذف به بعيداً قائلا : والله لن أثقل على أحد فلن ألبس حذاءً أبداً ، واستمر حافى القدمين إلى أن وافاه الأجل .

ومن أقواله :

- الدعاء ترك الذنوب
- لاتجد حلاوة العبادة حتى تجعل بينك وبين الشهوات حائطاً من حديد .
- بحسبك أن قوماً موتى تحيا القلوب بذكرهم ، وأن أحياء تقسو القلوب برؤيتهم .
- عز المؤمن استغناؤه عن الناس ، وشرفه قيامه الليل .
- يقول بشر : الصدقة أفضل من الحج والعمرة والجهاد ، ذاك يركب ويرجع ويراه الناس ، وهذا يعطى سراً لايراه إلا الله عز وجل .
- يقول بشر : العلم إذا لم يعمل به فتركه أفضل ، والعلمهو العمل ، فإذا أطعت الله علمك ، وإذا عصيته لم يعلمك ، والعلم أداة الأنبياء إلى احتجابهم ، فذكر أن النبى ﷺ أدىّ إلى أصحابه فتمسكوا به وحفظوه وعملوا به ، ثم أدوه إلى قوم ، فذكر من فضلهم ، وأدى أولئك إلى قوم آخرين فذكر الطبقات الثلاث ، ثم قال أبو نصر : وقد صار العلم إلى قوم يأكلون به .
- قال بشر : لايجد حلاوة الآخرة رجل يحب أن يعرفه الناس .
- ويقول : اكتم حسناتك كما تكتم سيئاتك .
- ويقول : إذا أعجبك الكلام فاصمت ، وإذا أعجبك الصمت فتكلم .
- ويقول أيضا : إذا ذكرت الموت ، ذهبت عنك صفوة الدنيا وشهواتها ، وذهبت عنك شهوة الجماع عند ذكر الموت .

– وجاء فى قول له مامعناه : أن على المرء أن يتعلم ويعمل ثم يهرب كما فعل سفيان الثورى ، وكيف أنه طلب العلم فعلم وعمل وعلّم وهرب ، وطلب العلم إنما يدل على الهرب من الدنيا ، وليس على حبها .

– ويقول من عامل الله بالصدق استوحش من الناس .

– العجب أن تستكثر عملك ، وتستقل عمل الناس ، أو عمل غيرك ، (أى تنظر إليه باستخفاف ، وعدم تقدير) .

– ويقول : كل من طلب الدنيا تهيأ للذل .

– ويقول : من يجد للطاعة حلاوة ، ومن لايعرف ثواب الأعمال ثقلت عليه فى جميع الأحوال ، ومن زهد فى الدنيا على حقيقة كانت مؤنته خفيفة ، ومن وهب له الرضا فقد بلغ أفضل الدرجات ، والمؤمن إذا عاش حزيناً ، ولم يرد القيمة ، أفضل من الراضين عن الله .

ويتضح من أقوال بشر الحافى أنه زهد الدنيا وتعلق بالآخرة كغيره من الصوفية ، وقد أوجز هدفه فى مقولته « تعلم وأعمل ثم أهرب » وهذه هى مأثورة العمل الصوفى يترسم خطاها معظم الصوفية ، فهم يتوجهون إلى الله فى طلب العلم ، ولايعتقدون أن العلم كسبى ، بل هو يأتى نتيجة للمجاهدة ، وللتدريب الطويل ، والله لايهب العلم إلا لمن يطيعه ويعبده أناء الليل وأطراف النهار مصداقا لقوله تعالى : ﴿ اتقوا الله ويعلمكم الله ﴾ وأيضا فإن العلم الذى يأتى بعد العلم هو ثمرة للعلم الذى وهبه الله لنا .

وبعد أن يعلم المرء ويعمل بما علم ، فإنه يشعر بأن غايته وهدفه هو الوصول أو الخلاص الصوفى ، ومن ثم فهو يسعى إلى الهرب إلى العالم الآخر ، هذا مالم يكن مأموراً بالاستخلاف فى الأرض والعمل لما فيه صلاح العباد كما أمرهم الله فى قرآنه .

وقد لا يكون الهرب بالموت بل يكون بوسائل أخرى منها العزلة أو الخلوة فى الزوايا والخانقاوات أو يكون عن طريق السكر أو المحو حيث يشعر الصوفى بأنه يخلع فى هذه الحالة قميصه أى بدنه ولا يشعر بثقله ، أو بوطأته على الروح وسياحتها فى عالم الحضرة الإلهية .

ولما كانت هذه المعانى الصوفية عند رجال الدور الأول قريبة العهد بأقوال الزهاد والنساك والعباد والبكائين ، ولهذا لم تكتس بعد بطابع النضوج ، والتطور ، وسيحدث هذا عند صوفية الدور الثانى فيما بعد .

* * *

مميزات الدور الأول :

١ – وبعد أن استعرضنا اتجاهات الحركة الصوفية فى تعددها واختلافها حينما استعرضنا آراء ومفاهيم طرقها حين كلامنا عن مدارس التصوف الإسلامى ، انتهى بنا الأمر إلى صعوبة إخضاع الحركة الصوفية لمقولة التطور الزمنى الذى تتعدد فيه المواقف تبعاً لتتابع الأزمنة ، وخضوعاً للمنهج التاريخى فى هذه الدراسة ، إذ وجدنا أن هناك تيارات صوفية ، ولاسيما من التى يتمسك أصحابها بالكتاب والسنة فيما يعرف بالتصوف السنى – نجد هذه التيارات يستمر بعضها إلى عصرنا هذا بل نجدها تتصدر الحركة والطريق الصوفى ، ومن قبل فى القرنين السابع والثامن للهجرة ، وجدنا صيحة ابن تيمية فى مواجهة التصوف الباطنى ، وإعلائه من شأن التصوف القائم على الكتاب والسنة ، وهذا يعنى أن النظم الصوفية ليست لها طابع الحركة التاريخية المتصورة ، والتى يمكن معها أن نخضعها للدراسة التاريخية المنهجية إلا فى إطار الموضوع الواحد أو الطريقة الواحدة أو المذهب الصوفى الواحد .

أما دراسة التصوف بهذه الطريقة التاريخية ، وإخضاعه للمنهج التاريخى بصفة عامة فإنه يعد منزلقاً وعراً حاوله السلمى ، ولكنه ضيق حدود طبقات الصوفية ، وانتهى الأمر إلى عصره ، ولم يستطع أحد أن يكمل هذا الطريق بدرجة الوضوح التى تميز بها السلمى ، وصاحب حلية الأولياء ، على الرغم من مجهودات القشيرى صاحب الرسالة فى هذا الميدان ، والتى اهتمت بحشد الأقوال ، وليس بترتيب الطبقات .

ومع هذا فإننا نسلك طريق هذه المحاولة التى اختطها بعض المعاصرين وهى محاولة إخضاع دراسة الحركة الصوفية للمنهج التاريخى ، وتنظيم هذه الحركة فى

أدوار متتابعة بصورة غير حاسمة ، وعلى قدر الإمكان على الرغم من وجود تداخل كبير بين الأدوار المختلفة واستمرار الدور الأول مثلا إلى عصرنا هذا مع إضافات تقتضيها الثقافة التاريخية للعصور التالية ، وهذا أمر حتمى نابع من قوة انتشار الثقافة وتراكماتها فى عصر بعد عصر ، ومن ثم فإن هذا الأسلوب أو المنهج التاريخى فى تقسيم دراستنا للحركة الصوفية إلى أدوار ثلاثة هو لمجرد التبسيط وتسهيل دراسة الموضوع ، فلا يمكن أن يعتبر أسلوباً حاسماً يفصل أى دور عن الدور الآخر ، إلا فيما يختص بتطور الأفكار والآراء بالنسبة لكل طريقة أو فرقة صوفية على حدة .

٢ – وتطبيقا لهذا المنهج الذى اتبعناه هنا فإنه تبين لنا أن رواد الحركة الصوفية فى هذا الدور المبكر لايقدمون لنا نماذج صوفية حاسمة تكتمل فيها مضامين التصوف التى نجدها فى بعض شخصيات الدورين الثانى والثالث ، وذلك لعدم وجود تميز واضح وحاسم بين الزهاد وأوائل الحركة الصوفية فى بدايات هذا الدور ، ومن ثم فإننا نجد فى معظم المراجع شخصيات من الزهاد تضاف إلى صوفية الدور الأول فى حين تتمسك مراجع أخرى باضافتها إلى طبقات الزهاد المبكرين فى الإسلام .

٣ – إنه يجب أن ينظر إلى متصوفة الدور الأول باعتبار أنهم أفراد إندمجوا فى حياة المجاهدة الروحية ، وهم يظلون أيضا على اتجاه الزهد الذى بدأت به هذه الحركة .

٤ – لقد استعرضنا فى هذا الدور شخصيات هم إبراهيم بن أدهم ، ومعروف الكرخي ، وأبو سليمان الدارانى ، وبشر الحافى ، ويعد كذلك من شخصيات هذا الدور « رابعة العدوية » وغيرها من أعلام الطبقة الأولى من رواد التصوف الإسلامى ، ونحن نعد معروف الكرخي من صوفية الدور الأول تاريخياً ، إلا أنه من حيث المذهب – وقد تكلم فى المعرفة ، وكان من أوائل من تناولوا هذه المشكلة – يجب أن ينسب إلى الدور الثانى ، ولهذا فإننا نرى أنه قد سبق عصره .

٥ – وكذلك رابعة العدوية فإنها ولو أنها تعد تاريخياً من متصوفة الدور

الأول ، إلا أن حالها كحال « معروف » أيضاً ، فقد تكلمت عن الحب الإلهى ، واتجهت إلى ذات الله عاشقة له دون سواه ، مغرقة فى هذا العشق حتى احترقت ذاتها فى سُبحات وجهه الكريم ، وقد أكدت فاعلية الحب فى العبادة ، وفى الخلق ، وفى الكشف ، وتكشفت لها معانى جليلة سامية وراء نفحة الحب الإلهى ، فكانت أول مثل لعشاق الله الذين سيظهرون على التوالى فى الدورين الثانى والثالث .

ويبدو أن شخصية رابعة لم تكن بهذه الصورة الأسطورية التى رسمها لها المؤرخون ، فجعلوا لرابعة راوية هو « ابن دينار » ولكننا لا نعرف عن « ابن دينار » روايات كثيرة يرويها عن رابعة ، وكتب الطبقات الثقات لا تُقرُّ مثال هذه الروايات ، ومن ثم فهى تحتاج إلى تحقيق علمى دقيق ، ذلك لأن القول بظهور مذهب متكامل فى الحب والمعرفة فى هذه الفترة ، قبل أن يكتمل الطريق الصوفى ، وتنضج مفاهيمه ، أمر يثير تساؤلات كثيرة ، وأكبر الظن أن رابعة – وهى سيدة متصوفة – كانت محوراً لكثير من القصص والروايات التى نسبت إليها ، وكانت فى الواقع لغيرها من المتصوفة ، وقال البعض من المستشرقين أن هذا القصص الذى نَسب إلى رابعة شبيه بما نسب من قصص حول حياة القديسة المصرية التى استشهدت فى عصر الشهداء ، وكانت من بنات الهوى قبل أن تتجه إلى الحياة الصوفية .

* * *

وعلى أية حال فإن كثيراً من المفاهيم ، وكذلك الحركات الصوفية التى أخذت فى الظهور فى هذا الدور من أدوار التصوف الإسلامى نجدها تصب فى اتجاهها نحو النضج والإكتمال فى الدور الثانى من أدوار التصوف الإسلامى ، ذلك الذى يُعد بحق الدور الممثل لحركة التصوف عند المسلمين حينما بلغ أصحابه الذروة فى إنجاز كل ما يرتبط به من تعريفات ، وعقبات للطريق ، وأحوال للقلوب ومواجدها ، أو بمعنى آخر ظهور ليس الطرق الصوفية فحسب ، بل ظهور بدايات المدارس الصوفية كما سبق أن ذكرنا من قبل

الدور الثانى

من أدوار التصوف الإسلامى

فى هذا الدور إنتقل التصوف إلى مرحلة دقيقة ، إذ بينما نجد فى الدور السابق أن التصوف قد تناول أحكام الدين من ناحية آثارها فى القلوب وكيف أنه طريق لتصفية النفس . نجد أن التصوف فى هذه المرحلة الثانية ينتقل إلى طور تكلم فيه الصوفية عن ترقيهم التدريجى عن طريق المقامات والأحوال حتى يصل المريد إلى حال الجذب أو الكشف فسموا أنفسهم بأصحاب المكاشفات وأصحاب علم المعرفة الذوقية . وظهرت فى هذه المرحلة التفرقة بين العالم والعارف ، فالعالم : هو الذى ينشد المعرفة عن طريق النظر العقلى ويتخذ الأسلوب المنطقى وسيلة لتحصيلها ، أما العارف : فهو الصوفي الذى تلقى إليه المعرفة تفضلا من الله سبحانه وتعالى بعد طول ممارسة للرياضة الروحية ، وبعد أن كان الصوفى فى الدورة الأول يتجه إلى الله طالبا السعادة الأخروية والمقام فى الجنة ، نجد الصوفى فى الدور الثانى ينشد القرب والأنس والمشاهدة ويطلب السعادة الذاتية تلك السعادة التى يصل إليها العارف بتحصيله للمعرفة الذوقية . فالصوفى إذن فى هذا الطور يتطلع إلى تحصيل لذة روحية غامرة ، وغبطة فائقة ، يمكن الوصول إليها – لا فى حياة آجلة كما ينشد المؤمن العابد أو صوفية الدور الأول – بل فى هذه الدنيا وهى لذة مسيطرة تغشى نفس الواصل فى حال الوجد وكشف حجب الحس .

وقد تكلم الغزالى وابن عربى وغيرهما من الصوفية فيما بعد عن هذا النوع من السعادة الغامرة ، والبهجة الدافقة التى يحسها العارف خلال تجربته الصوفية . وقد وصف علماء النفس المحدثون هذه الظاهرة وادعى بعضهم بأن هذا الحال الذى يكون عليه الصوفى أثناء الجذب هو أقرب مايكون إلى حالات الصرع أو توتر الأعصاب ، ذلك لأن الصوفى يغيب عن ذاته وتتقلص عضلات وجهه ، وكأن به ألماً دفيناً يعتصر قلبه ، وقد أشار الصوفية إلى شيء من هذا وقالوا بأن الغبطة التى تغشاهم فى مواجدهم تفوق مانشعر به من ألم شديد للوصول إليها وكأنه ألم الموت فليست التجربة الصوفية كلها لذة ،

ولكنها تبدأ فى أول مراحلها بالألم العميق ثم تنتقل النفس إلى ثمرات الجذب وهى المعرفة الشهودية وفى هذه اللحظة التى يتصل فيها العارف بمعشوقه ، يشعر وكأن نيراناً حامية تحيط به وكأن نفسه تلتهب من حميا الشوق .. وعلى هذا فإن مايدعيه هؤلاء العلماء بعيد جدا عن الصواب ، ذلك لأن المريض بالصرع أو بالماليخوليا أو التوتر العصبي ، لا يستطيع بإرادته العودة إلى الحال السوى الطبيعي ، أما الصوفى فإنه سرعان مايعود مباشرة إلى حالة السوى العادى إثر انقضاء تجربته الذوقية . وهذا هو الفرق بين المريض العصبي وبين الصوفى المجذوب . وقد أشار « برجسون » فى كتابه (منبعا الدين والأخلاق) إلى هذا النوع من الشعور العميق الذي يعتصر كيان الصوفي أثناء حال الكشف فيما يسميه برجسون بالدين المتحرك ، بالقياس إلى الدين الثابت أو الساكن القائم على الشريعة ، وذكر أن هذا الشعور العميق يعلو على كل قياس فهو شدة لامتناهية وكيف مطلق . ووصف « برجسون » لهذا الحال ينطبق تماما على حال الجذب الصوفى عند المسلمين . أما الصور التى تكون موضوع المعرفة عند هؤلاء الواصلين المجذوبين ، فإنها كثيراً ماتتشابه وتقترب من الصور التى ذكرها لنا متصوفة مسيحيون مثل « ايكهارت وسويدنبرج » .

ونجد فى هذه الفترة كثيرا من الشخصيات التى أسهمت فى الحركة الصوفية ومنهم أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبى المتوفى عام ٢٤٣ هـ ، وكان واحدا من خمسة جمعوا بين العلم والحقائق وهم الجنيد ورويم البغدادى ، وابن عطاء ، وعمرو بن عثمان المكي ، وهذا الأخير هو أول أساتذة الحلاج والذى اشتط فى عدواته له فيما بعد . ويرى المحاسبى أن من صح باطنه بالمراقبة والإخلاص ، زين الله ظاهرة بالمجاهدة واتباع السنة ، ثم أنه تكلم أيضا فى كشف أسرار الوجود عن طريق اتحاد العبد (المحب) بالرب (المحبوب) . ومنهم أيضا : أبو الحسن السرى السقطى المتوفى عام ٢٥٣ هـ .

وكان أول من تكلم فى بغداد فى الحقائق والتوحيد ، وكذلك يعد أول من تكلم فى المقامات والأحوال من الصوفية ، ويقال كذلك أن أباالفيض ذا النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥ هـ كان قد سبقه فى التعرض لها .

ومنهم أيضاً أبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفى البغدادى المتوفى فى بغداد عام ٢٦٩ هـ فقد كان أول من تكلم فى اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر وجمع الهمة والمحبة والقرب والأنس والبسط والقبض الخ ...

وسوف نشير فى موضع لاحق إلى مؤسسى فرقة الملامتية وهم : حمدون القصار وأبو عثمان الحيري وأبو حفص النيسابوري ، وهم جميعا من صوفية الدور الثانى . على أن أهم شخصية صوفية لمعت فى أخريات هذا الدور هى شخصية أبى يزيد البسطامى الذى اشتهر بشطحاته ، تلك التى أثارت عليه ثائرة الفقهاء ، وقد عاصرته شخصيات صوفية كثيرة ، نذكر منها الجنيد ، وعمرو بن عثمان المكى وتأثر به الشبلي والحلاج[1]، ومن معاصريه أيضا والمتأثرين به ممن غلب عليهم سلطان الوجد وأسكرتهم حميا الاتحاد يحيى بن معاذ الرازي المتوفى عام ٢٥٨ هـ فقد تكلم فى المحبة والسكر وأفاض فى المعرفة .

ولقد ظهر لنا أيضاً – فيما سبق – كيف أن صوفية الدور الأول قد بدأوا فى ممارساتهم الروحية بدون اتباع نظام معين للطريق ، وكيف أنهم استمدوا أصول مواجيدهم من الكتاب والسنة دون إلتقاء أو إتفاق على معان أو نظام أو مصطلحات مشتركة .

ولكن تطور الحركة الصوفية ، وتشابه مواقف المتصوفة فى مواجيدهم الروحية التى غلبت عليهم إبان القرون الأولى لنشأة التصوف قد عملت على تعميق هذه المعانى ، ومحاولة التلاقى على مصطلحات مشتركة ، ونظام يكاد يكون موحداً ليتبعه الصوفية فى السلوك الروحى ، وعرف الصوفية فى هذين الدورين فضل العبادة والاستنباط الروحى وتلاوة القرآن والأوراد ، وملازمة المريد للشيخ وأخذه العهد عنه ، وقيام الشيخ بتبصير مريده بسر التأويل وتأهيله للبس المرقعة أو خرقة الصوفية ، وكل هذه أمور يشترك فيها الصوفية فى جميع أطوار التصوف الإسلامى .

---

(١) وعلى الرغم من أن الحلاج يُعد فى بداية الحركة الصوفية فى دورها الثالث إلا أنه – كما سيتبين فيما بعد – قد خرج بنسقه الصوفى الذى تجاوز فيه مستوى صوفية الدور الثانى الذين انطلقوا أصلاً من الكتاب والسنة ، فكان تصوفه ونظريته فى « الهوهو » بداية التصوف الفلسفى فى الإسلام .

وبعد ذلك جاء ظهور الطريق الصوفى وإكتماله إبان الدور الثانى ، بل واحترام سائر الصوفية للمصطلحات التى استخدمها المريدون والأتباع فى طرق التصوف مما جعل من أساليب الطريق نظاماً للسلوك يعرفه الخاصة والعامة ويتميز به المتصوفة دون غيرهم من الفقهاء أو المحدِّثون أو القراء أو سائر أرباب العلوم الإسلامية .

ويقال إن أول من وضع سنن الطريق الصوفى هو أبو القاسم الجنيد ت ٢٩٧ هـ وسار المتصوفة على منواله ، وأصبح الطريق مدرسة للأخلاق وللمجاهدة الروحية يتنقل فيها الصوفى فى مراتب الحياة الروحية ، ويخوض مسالكها بإرشاد شيخه ، والتعاون مع المريدين من أقرانه ، وقد عُرفت مراتب هذا الطريق بالمقامات والأحوال ، ويندر أن تجد صوفيا لا يذكر هذه المراتب الروحية ، وهم قد يختلفون فى أعدادها فبعضهم يزيد فى العدد فيجعل من بعض الأحوال مقامات ، والبعض الآخر يختصر أعداد السلم الصوفى فيجعله فى مراتب معدودة .

ونجد من بين من أفاضوا فى الكلام عن المقامات والأحوال الهجويرى ، والحكيم الترمذى ، والسراج صاحب اللمع ، وأبو طالب المكى ، والغزالى ، وأبو حفص عمر السهروردى فى عوارف المعارف ، والسهروردى الإشراق الذى ينفرد بمقام لا يوجد عند غيره من الصوفية ، وهو مقام الخلة ، وكذلك فمن المتأخرين ابن قيم الجوزية ... الخ .

وسوف نحاول هنا إعطاء صورة موجزة ومركزة عن مراتب الطريق الروحى التى تُعرف باسم السلم الصوفى أو منازل السالكين ، أو مدارج السالكين ، عند المتصوفة المسلمين ، أو سلم الفردوس كما يُطلق عليها متصوفة المسيحيين .

معالم الطريق الصوفى الظاهرة :

ينبغى قبل أن نعرض للمعالم الباطنة للطريق الصوفى - ونعنى بها المقامات والأحوال التى يتألف منها السلم الصوفى - أن نعرض لمعالمه الظاهرة المحسوسة

والشكلية التى يطلع عليها الآخرون من غير الصوفية ، والتى تعتبر من لوازم الطريق ومنها .

(ا) أخذ العهد والميثاق :

يبدأ المريد بالاتصال بشيخ « فمن طلب شيخاً وجده » وهذا هو مقام طلب الشيخ ، ويضع الشيخ مريده موضع التفرس والاختبار مدة طويلة لكى يراقب سلوكه الشخصى ، ومدى خدمته له ، ويرى هل يتطابق ظاهره مع باطنه أم لا ، ويصل به إلى أن يكون مقبولاً فى الطريق ، بعد اجتياز أولى مراتب التوبة ، فأول الطريق التوبة ، ومن ثم يصبح المريد ظلاً لشيخه بحيث يكون هو هو معه .

وفى هذه المرحلة الأولى يتأكد الشيخ من صحة عقائد المريد ، وإيمانه الدينى الصادق وعلمه بالقرآن وبالشريعة على وجه العموم ، وحينما يتأكد الشيخ من هذا كله يمد يده ليعطى العهد للمريد ، وعهد الصوفية لا ينقضى أبداً ، فهو ميثاق بين المريد وشيخه ، والله شاهد عليه ، ومداره الإخلاص ، ولحمته العبادة والتزكية والمجاهدة فى سبيل بلوغ غاية الطريق إلى حق اليقين عند بعض الصوفية .

ويستعين الصوفية على المجاهدة بأساليب كثيرة منها قراءة القرآن ، وقيام الليل للتهجد ، وصلاة النوافل ، وذكر أسماء الله الحسنى ، وهو الذكر المستمر فى الحلقات والذى يهيج مجامع القلوب ، ويسكر معه الذاكرون فى حمّيا وغلبة محبتهم وشوقهم إلى الله تعالى محبوبهم الوحيد ، وقد يصحب الذكر دق على الدفوف مع غلبة الحال ، وربما اصطنع بعض أصحاب الطرق الصوفية الباطنية أسلوب الرقص ولا سيما عند الدراويش من الأتراك سواء أكانوا مولوية ، أم نقشبندية ، أم بكتاشية ، وكثيراً ما نرى ممارسات هذه الطرق فى حلقات الذكر التى يطلبون فيها الغيبة عن الشعور بأمور تخرج عن الشرع ، مثل الرقص وشرب الخمر طلبا للغيبة الظاهرة فى مثل هذه الممارسات التى تأباها الشريعة .

وإذا اكتملت للصوفى الرحلة إلى جناب الحق ، واجتاز مراق السلم الصوفى ، فإنه يصبح أهلاً لأن يكون شيخاً ، أو أنه يكون مؤهلاً للإجازة الصوفية ، فيمنحه شيخه أمرين:أولهما الخرقة ، وهى مايسمى بخرقة التعليم أو المرقعة ، وهى تشبه الأرواب الجامعية الحالية ، وثانيهما هى إجازته بالسماح له بإرشاد غيره من المريدين .

وللصوفية مواكب واحتفالات ظهرت خلال القرون المتأخرة للتصوف ، حيث يحتفل الصوفية فى مولد النبى ﷺ ، وكذلك موالد الأولياء بأن يمتطى شيخ الطريقة أو خليفته ظهر الجواد المطهم ، ويقود أفراد طريقته حاملين البيارق والإشارات المختلفة الألوان ، ويضعون على صدورهم إشارات الطريق الحمراء والخضراء والصفراء ، وعليها اسم الطريقة ، وبعض أسماء الله الحسنى ، وقد يتمنطق بعضهم « كالرفاعية » بنطاق جلدى ، ويتقلد مايشبه السيف رمزاً للجهاد عند الصوفية ، وتختلط أصوات الذكر ، وهم سائرون مع دق الطبول بشدة ظاهرة ، حتى يصل الموكب إلى مقام الشيخ أو الولى ، وحينذاك تعقد حلقات الذكر ، وتدار أكواب الشراب الحلال ، وتقام الموائد العامرة بشتى المأكولات مما يجود به الخيرون ، أو من صناديق النذور التى ترصد لمثل هذه الإحتفالات .

(ب) السماع الصوفي :

وقد سمى كل مايُسمع فى حلقات الذكر من إنشاد وذكر وقرآت قرآنية ، ودق للطبول بالسماع ، وقد أجاز بعض الصوفية - ومنهم الغزالى - السماع بينما حرمه البعض الآخر .

ويشير الهجويرى فى كتابه كشف المحجوب - فى فصل كشف الحجاب الحادى عشر فى السماع وبيان أنواعه[1]، إلى عدة أبواب فى السماع منها سماع القرآن ، وسماع الشعر ، وسماع الأصوات - أى الإنشاد الصوفى - والألحان ، وأحكام السماع وأقوال المشايخ فيه .

(١) أنظر كشف المحجوب ج ٢ ص ، ص ٦٣٨ : ٦٦٧ .

ولابد للسماع – كما يرى الهجويرى – من أحكام ، كما يرى ذوالنون المصرى أن من أصغى إلى السماع بحق تحقق ، ومن أصغى إليه بنفسه – أى بهواه – تزندق ، ويقول الهجويرى أيضا « السماع تنبيه الأسرار لما فيها من المغيبات ، لتكون بذلك حاضرة دائما ، معبرة عن الحق » .

ويستطرد الهجويرى فى فصل آخر فيقول « اعلم أن السماع وارد من الحق ، وتزكية لهذا الجسد من الهزل واللهو ، ولايكون طبع المبتدىء قابلاً لحديث الحق بأى حال ، وبورود ذلك المعنى الربانى يكون للطبع انقلاب وحرقة وقهر ، فجماعة تفقد الوعي في السماع ، وجماعة تهلك ، ولا يوجد أحد إلا ويخرج طبعه عن حد الاعتدال فى السماع[1] » .

وكان للجنيد مريد يضطرب كثيراً فى السماع ، وكان ينشغل به الدراويش ، فشكوه إلى الشيخ ، فقال له الشيخ ، إذا اضطربت بعد هذا فى السماع فلا أصحبك أنا أيضاً[2]، وهذا يعنى أنه على الرغم من استحسان الجنيد للسماع ، إلا أنه كان يرفض أن يؤدى السماع إلى الاضطراب ، أو أن يُصدرَ المريد صرخات ، أو أن يصل إلى حالة اللاوعى ، ويذكر الجنيد أنه رأى درويشاً أسلم الروح من السماع .

ولقد تفاوت قبول ورفض بعض الصوفية للسماع بين إجازته إجازة تامة ، أو كراهيته ، أو تحريمه مطلقاً ، وكان الجنيد والغزالى على رأس من أجازوا السماع ، فقد قال الجنيد إذا أردت سلامة الدين ، وزعاية التوبة فلاتنكر السماع الذى يقيمه الصوفية ، وقالت جماعة من الصوفية إن أهل السماع فريقان:أحدهما لاه ، أى أنه يمارس السماع من قبيل اللهو ، والآخر إلهى رأى أن ممارسة السماع عنده لا تكون مؤدية للفتنة ، بل هى نوع من الرياضات والمجاهدات ، وإنقطاع القلب عن المخلوقات .

أما عن الرقص فقد اختلف الصوفية فيه فمنهم من أباحه ، ومنهم من رأى

(١) الهجويرى : كشف المحجوب ص ٦٥٥

(٢) المرجع السابق ص ٦٥٦

فيه بدعة ونهى عنه ، وقد أباحه أبو عبدالله السلمى استناداً إلى ماورد عن بعض الصحابة من أنهم حركوا أرجلهم فيما يشبه الرقص .

وتبدو ظاهرة الرقص واضحة فى التصوف الفارسى ، وقد كان أبو سعيد بن أبي الخير مولعاً بالسماع والرقص ، وكان الرقص مما تميزت به فرقة المولوية المنسوبة إلى مولانا جلال الدين الرومى[1].

وقد هاجمه أيضاً وانتقده ابن الجوزي في تلبيس إبليس[2]، ورأى السهروردي صاحب عوارف المعارف أن الرقص عمل لا يليق بالشيوخ[3]، أما الهجويري فإنه يرى أنه ليس للرقص أصل في الشريعة والطريقة لأنه باتفاق العقلاء لهو حين يكون جداً ، ولغو حين يكون هزلاً ، وفي نظره يُعد الرقص قبيحاً شرعاً وعقلاً ، ومرفوضاً عند أهل الطريق .

(جـ) التنظيم الداخلي للطرق الصوفية :

وإذا كان هناك تنظيم روحي في دائرة الحركة الصوفية فيما يسمى بالمقامات والأحوال ، فإن هناك أيضاً سلطات روحية تنتظم فى شكل هرمى ، وهى التى تدير الحركة الصوفية ، سواء بالنسبة للطرق ، أو لكل طريقة على حده ، وهذا التنظيم هو مايسمى بالحكومة الباطنية للصوفية ، ويقوم هذا التنظيم على شكل مؤسسة ذات سلطات متفاوتة من القمة إلى القاع ، وعلى رأسها القطب أو الغوث ، ويرى بعض الصوفية أن العالم لا يخلو قط من قطب ، وفيه تتمثل الوحدة القطبية مهما تعددت أشكال وجودها فى الزمان الواحد ، فالأقطاب فى العصر الواحد إنما يكونون قطبانية واحدة ، ويسمى بعض الصوفية القطب بالغوث أو بالخليفة تطبيقاً للآية الكريمة ﴿ إنى جاعل فى الأرض خليفة ... ﴾[4] وقد يجعل بعض الصوفية الغوث فى مقام أعلى من القطب .

---

(١) راجع براون : تاريخ الأدب فى إيران ، ج ٢ الترجمة العربية ص ٦٥٧ .

(٢) أنظر تلبيس إبليس ص ١٥٩ .

(٣) أنظر عوارف المعارف ص ١٣٠ .

(٤) سورة البقرة آية : ٣٠ .

وهناك طوائف متتالية يتقلدون مراتب أقل ، وسلطات روحية أدنى من القطب وهم : الإمامان ، والأوتاد ، والأبدال ، والنجباء ، والنقباء ، ولكل من هؤلاء وظيفة يقوم بها فى نطاق الحكومة الباطنية(١).

(د) السلم الروحي « المقامات والأحوال » :

لقد تبين لنا فى الصفحات السابقة كيف أن الصوفية قد اتفقوا على وصف تجربتهم الروحية بأنها طريق موصل إلى جناب الحق ، ولكن هذا الطريق لا يُقطع مرة واحدة ، بل هو ينقسم إلى مراحل ، ولكل مرحلة سماتها ومقدماتها الخاصة ، فمقدماتها هي الأحوال ، ووضعها المستقر هو المقامات ، رغم أن الأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، يقول الهجويرى : « إن الحال معنى يرد من الحق إلى القلب ، دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه بالكسب حين يرد ، أو جذبه بالتكلف حين يذهب ، والمقام عبارة عن طريق الطالب وموضعه فى محل الاجتهاد ، وتكون درجته بمقدار اكتسابه فى حضرة الحق تعالى ، والحال عبارة عن فضل الله تعالى ولطفه إلى قلب العبد ، دون أن يكون لمجاهدته تعلق به لأن المقام من جملة الأعمال ، والحال من جملة الأفعال ، والمقام من جملة المكاسب ، والحال من جملة المواهب(٢).

ويتفق القشيرى مع الهجويرى ، ومع غيره من مؤرخى التصوف فى تعريف الأحوال والمقامات ، والتمييز بينهما على النحو السابق .

ولكن الخلاف الواضح عن المقامات والأحوال بين الصوفية ، إنما ينصب على ترتيبها أو وضعها ، ثم على أعدادها ، وهم يقولون أن الترتيب إنما يرد تبعاً لما عاينه كل سالك إبان سلوكه للطريق بحسب مواهبه وقدراته ، وكذلك يرجع الترتيب لاختلاف قواعد السلوك التى يدرج عليها المريد فى تربيته الروحية من شيخ إلى آخر ، ومن طريقة أو مدرسة صوفية إلى أخرى . .

---

(١) راجع عن الحكومة الباطنية فى التصوف الإسلامى : كشف المحجوب للهجويرى ، التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى للدكتور توفيق الطويل .

(٢) الهجويرى : كشف المحجوب ج ٢ ص ٤٠٩ .

وهذا الطريق الصوفى بما فيه من مقامات وأحوال هو طريق مجاهدة ، وهو يتميز بأنه مرقى ، أى صعود من المحسوس إلى ماهو مجرد ، ومن الواقع الملموس إلى ماهو روحى غير ملموس .. وهكذا يمكن وصفه بأنه سلم يرقى به المريد إلى الذرا العليا فى الوجود ، أى إلى الحضرة الإلهية ، فهو سلم روحى أو سلم الفردوس أو معراج الصوفى تشبهاً بالمعراج النبوى الوارد فى القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿ سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله ﴾[1] والقياس مع الفارق .

ولقد فهم الصوفية مضامين هذه الأحوال والمقامات - كل على طريقته - وسنحاول هنا أن نوجز القول عن هذه المراتب الروحية بطريقة تقريبية ، وسوف نتبع التقسيم الذى أورده أبوطالب المكى ت ٣٨٦هـ في كتابه « قوت القلوب » حيث جعلها تسعة مقامات هى: التوبة ، فالصبر ، فالشكر ، فالرجاء ، فالخوف ، فالزهد ، فالتوكل ، فالرضا ، فالمحبة .. وإذا أضفنا إليها مقامين ذكرهما الطوسى ت ٣٧٨هـ « صاحب اللمع » وقد أغفل المكى ذكرهما وهما مقام الورع ، ومقام الفقر ، فإننا نكون بذلك قد عرضنا لأبرز المقامات التى عرج عليها المتصوفة .

وسنقوم أيضاً بتحليل معانى بعض الأحوال التى تتوارد على السالك إبان سلوكه الطريق ، وسنكتفى بشرح أحوال المراقبة والمحاسبة ، والقبض والبسط ، والهيبة والأنس ، والصحو والسكر ، والجمع والفرق ، والشوق ، والفناء ، والبقاء ، والغيبة والحضور ، وكذلك أحوال المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة ، والقرب ، واليقين ، لنكون بذلك قد استوفينا معظم ما اصطلح عليه المتصوفة من معانى الأحوال والمقامات .

أولاً : المقـامات :

١- مقـام التـوبة :

التوبة أصل كل مقام ، ومفتاح كل حال ، وهى أولى المقامات ، فهى بمثابة

(١) سورة الإسراء آية : ١

الأرض للبناء ، فمن لا أرض له لا بناء له ، ومن لا توبة له لا حال له ، ولا مقام له[1].

ويرى الغزالى أن التوبة عبارة عن معنى ينتظم ويلتئم من ثلاثة أمور مرتبة : علم ، وحال ، وفعل ، فالعلم الأول ، والحال الثانى ، والفعل الثالث ، والأول موجب للثالث إيجاباً اقتضاه اطراد سنة الله فى الملك والملكوت ، والعلم هو معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجاباً بين العبد وربه ، وبين كل محبوب .

ثم يتكلم الغزالى عن بيان وجوب التوبة وفضلها ، ويرى أنها واجبة ظاهراً بالإخبار والآيات ، وهى أمر واضح بنور البصيرة عند من انفتحت بصيرته ، وشرح الله بنور الإيمان صدره ، كما يرى أنه إذا استجمعت التوبة شرائطها فهى مقبولة وصحيحة ، إذ أن الناظرين بنور البصائر المستمدين من أنوار القرآن علموا أن كل قلب سليم مقبول عند الله ومتنعم فى الآخرة فى جواره تعالى .

ولكى تتم التوبة وتدوم إلى آخر العمر ، فإنها يجب أن تكون عن ندم يورث عزماً وقصداً ، وذلك الندم يورثه العلم ، وكلما كان الندم أشد كان تكفير الذنوب به أرجى فعلامة رقة القلب غزارة الدمع[2].

وبهذا يتبين مكانة التوبة لدى الصوفية فهى الأساس الذى يبدأ منه الترق إلى كافة المقامات ، ولابد أن تلازم السالك السيار حتى الوصول إلى آخر مراحل الطريق .

٢ - مقــام الصــبر :

والصبر هو انتظار الفرج من الله تعالى ، وهو أفضل الأعمال وأعلاها ، وقيل لكل شىء جوهر ، وجوهر الإنسان العقل ، وجوهر العقل الصبر .

والصبر يجرى فى الصابر مجرى الأنفاس ، لأنه يحتاج إلى الصبر عن كل منهى ومكروه ومذموم ظاهراً وباطناً ، والعلم يدل والصبر يقبل ، ولا تنفع دلالة

(١) أبو حفص السهروردى ، عوارف المعارف ص ١٣٠ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٩٢ .

العلم بغير قبول الصبر ، ومن كان العلم سائسه فى الظاهر والباطن ، لايتم له ذلك إلا إذا كان الصبر مستقره ومسكنه[1]، إذ يقول تعالى : ﴿ واصبر وما صبرك إلا بالله .. ﴾[2].

والصبر عند الغزالى هو أحد مقامات الدين ، ومنزل من منازل السالكين ، وجميع مقامات الدين تنتظم فى رأيه من ثلاثة أمور : معارف ، وأحوال وأعمال ، والمعارف هى الأصول ، وهى تورث الأحوال ، والأحوال تورث الأعمال ، ومن ثم فالمعارف كالأشجار ، والأحوال كالأغصان ، والأعمال كالثمار ، والصبر نصف الإيمان باعتباره يطلق على التصديقات والأعمال جميعاً ، وبذلك يكون للإيمان ركنان ، أحدهما اليقين ، والآخر الصبر[3].

وبذلك فقد ربط الغزالى بين الصبر والعلم ، ومعنى هذا أن الصبر لا يصدر من فراغ ، بل إنه يُبنى على تمام العلم سواء من ناحية النظر أو السلوك ، فالصبر إذن لايتم إلا إذا أدرك المريد مبنى المقام الذى يمر به ، كما أنه يجمع أطراف الموقف الخارجى والداخلى ، سواء كان ذاتياً أو من الآخرين ، أى من صروف الدنيا وبلاياها ، وذلك تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور ﴾[4] وكذلك قوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله ... ﴾[5].

وهذا يعنى أن الصبر على البلاء حينما يتحقق - البلاء - بالكامل أمام عين المريد ، فإنه يكون متطبباً للجهاد الأكبر ، وليس الصبر سوى صورة من صور هذا الجهاد الذى قدمه النبى ﷺ على الجهاد بالسيف الذى أسماه الجهاد الأصغر .

وعلى هذا النحو يكون الصبر من العلامات البارزة فى الطريق لأنه هو الذى يروض النفس على قبول قدرها الروحى فى المعاناة الصوفية التى تنتظم وترتقى

(١) راجع عوارف المعارف ص ١١ .

(٢) سورة النحل آية : ١٢٧ .

(٣) الغزالى : احياء علوم الدين ج٤ ص ٩٠ .

(٤) سورة لقمان آية : ١٧ .

(٥) سورة آل عمران آية : ٢٠٠ .

فى سلم الشدّة كلما ارتقى المريد فى مراتب السلم الصوفى ، فيكون زاده إذن الذى يواجه به مخاطر الطريق هو الصبر الذى يتعلم منه التريث والأناة ، وعدم التسرع حتى لاتنزلق أقدامه فيصل إلى النكسة والعياذ بالله ، وكثيراً ما كانت نكسة المريدين فى الطريق كنتيجة لعدم إكتمال معانى الصبر لديهم ، ومن ثم فإن الصبّر على مكاره الطريق وأخطاره شرط أساسى لاستمرار السلوك الصوفى فى طريق الصعود إلى عتبة الحضرة الإلهية .

٣ - مقام الشكر :

يرى بعض المتصوفة أن الشكر هو الغيبة عن النعمة برؤية المنعم ، وقال يحيى بن معاذ ، لست بشاكر مادمت تشكر ، وغاية الشكر التحير ، وذلك أن النعمة من الله بالشكر فهى نعمة يجب الشكر عليها[١].

ويبين الغزالى أن الله سبحانه وتعالى قد قرن فى كتابه الكريم الشكر بالذكر فقال تعالى : ﴿ فاذكرونى أذكركم ، واشكروا لى ولا تكفرون ﴾[٢] وقال : ﴿ .. لئن شكرتم لأزيدنكم .. ﴾[٣] وكذلك ﴿ .. وسنجزى الشاكرين .. ﴾[٤].

والشكر من جملة مقامات السالكين ، وهو أيضاً ينتظم - كما يبين الغزالى - من علم وحال وعمل ، فالعلم هو الأصل ويورث الحال ، يورث العمل ، فأما العلم فهو معرفة النعمة من المنعم ، والحال هو الفرح الحاصل بإنعامه ، والعمل هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه .

ويرى الغزالى أيضاً أن ما يجعل البعض يقصرون عن شكر المنعم هو الجهل والغفلة ، فإنهم منعوا بالجهل والغفلة عن معرفة النعم ، ولا يتصور شكر النعمة إلا بعد معرفتها .

(١) أبو حفص السهروردي : عوارف المعارف ص١٣٥ .
(٢) سورة البقرة آية : ١٥٢ .
(٣) سورة إبراهيم آية : ٧ .
(٤) سورة آل عمران آية : ١٤٥ .

ومن معانى شكر النعمة عند الغزالى أن يستعملها الإنسانُ فى إتمام الحكمة التى أريدت بها وهى طاعة الله سبحانه وتعالى[1].

وهكذا يربط الغزالى بين شكر المنعم وطاعته ، فليس الشكر مجرد ذكر لله تلهج به الألسنة ، بل هو ممارسة فعلية فى طاعة الله ورسوله ، وإمعان فى هذه الطاعة حتى يذوب السالك فى الأمر المطاع وهو مهجة عين السالكين .

٤ - مقـام الرجـاء :

ذكر شاه الكرمانى أن علامة الرجاء حسن الطاعة ، وقيل الرجاء قرب القلب من ملاحظة الرب ، وقال أبو عبدالله بن خفيف « الرجاء إرتياح القلوب لرؤية كرم المرجو »[2]

والرجاء عند الغزالى من جملة مقامات السالكين ، وأحوال الطالبين ، وإنما يسمى الوصف مقاماً إذا ثبت وأقام ، أما الحال فهو عارض وسريع الزوال .

ويتم الرجاء - كما هو فى نظر الغزالى - من علم وحال وعمل ، فالعلم سبب يثمر الحال ، والحال يقتضى العمل ، ولكى يعرف معنى الرجاء نراه يبين أن كل مايلاقى المرء من مكروه ومحبوب فهو ينقسم إلى موجود فى الحال ، وإلى موجود فيما مضى ، وإلى منتظر فى الاستقبال ، والرجاء هو إرتياح القلب لانتظار شيء محبوب ، ولكن ذلك المحبوب المتوقع لابد أن يكون له سبب ، فإن كان انتظاره لأجل حصول أكثر أسبابه ، فاسم الرجاء عليه صادق ، وإذا كان ذلك انتظارا مع انخرام أسبابه واضطرابها فاسم الغرور والحمق عليه أصدق من اسم الرجاء ، وإن لم تكن الأسباب معلومة الوجود ، ولا معلومة الانتفاء ، فاسم التمنى أصدق على انتظاره لأنه انتظار من غير سبب[3].

وهكذا نجد أن الغزالى يميز بين ثلاثة أنواع من الرجاء ، ويجعل الرجاء بدون

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ ٤ ص ١٨٣ .

(٢) أبو حفص السهروردى : عوارف المعارف ص ٦٥ .

(٣) الغزالى : إحياء علوم الدين حـ ٤ ص ٢١١ .

أسباب نوعاً من التمنى ، وكأنه هنا يعنى من مفهوم الرجاء المرتبط بالأسباب ، وهذا معنى جميل أدركه الغزالى ، ووصف به الرجاء ، إذ أن السالك الربانى لا يكون فى مقام الرجاء ، إلا إذا كان قد وصل حقاً إلى التحقق التام من الأسباب التى توصله إلى الرجاء ، وانتظار أن يهبه الله مضمون هذا الرجاء .

ومن جمله أنواع الرجاء التى ينهى عنها السالك ، لأنه لم تتحقق لديه أسبابها بعد ، هى رجاء بعض المتسرعين بأن يروا الله جهرة ، ولما كان هذا الرجاء لا يستند إلى أسباب عند العبد تؤهله لأن تتحقق له هذه الرغبة ، أو هذا الرجاء ، لذلك فإنه ينتهى به الأمر إلى الزلل أو النكسة ، فينقطع عن الطريق .

وعلى هذا نجد أن دقة وضع مقام الرجاء عند الغزالى جعلته مرتبطا بأسباب سابقة عليه ، ومؤهلة له ، مثل أن يتوجه العبد إلى الله بالرجاء الخالص أن يهبه العمر والصحة لكى يحج مرة ومرات إلى بيت الله ، ولما كانت أسباب هذا الرجاء متحققة لدى السالك منذ أن قطع أشواطاً فى الطريق بداية من التوبة ، فإن الله سبحانه وتعالى قد يستجيب لهذا الرجاء المتحقق الأسباب .

وكذلك حينما تقع الغمة أو الكارثة على المسلمين ، ويكونوا هم أسباب هذه الغمة ، فإن كشفها لا يكون بمجرد الرجاء ، لأن أسباب الرجاء فى هذه الحالة لم تتحقق بعد ، وهى أن يغير الله ما بنفوسهم لقوله تعالى : ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾[1]، وحينما تتغير النفوس ، أو تصلح الأحوال ، فإن أسباب الرجاء تكون قد تحققت وحينذاك يستجيب الله تعالى للرجاء .

٥ - مقـام الخـوف :

قال ﷺ : « رأس الحكمة مخافة الله » ، وقال أبو عمر الدمشقى : « الخائف من يخاف نفسه أكثر مما يخاف من الشيطان » ، وقال بعضهم ليس الخائف من يبكى ويمسح عينيه ، ولكن الخائف التارك ما يخاف أن يعذب عليه »[2].

(١) سورة الرعد آية : ١١

(٢) أبو حفص السهروردى : عوارف المعارف ص ٦٧

قال تعالى : ﴿ يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ﴾[1] وعن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ « لا يدخل النار من بكى من خشية الله تعالى ، حتى يلج اللبن من الضرع ، ولا يجتمع غبار فى سبيل الله ودخان جهنم فى منخرى عبد أبدا » ويقول أبو على الدقاق عن الخوف ، الخوف على مراتب : الخوف ، والخشية ، والهيبة ، والخوف من شرط الإيمان وقضيته » .

والخوف كما يعرفه الغزالى هو عبارة عن تألم القلب واحتراقه ، وتوقع مكروه فى الاستقبال ، وقد ظهر هذا فى بيان حقيقة الرجاء ، ومن أنس بالله ، وملك الحق قلبه ، وصار ابن وقته مشاهداً لجمال الحق على الدوام ، ولم يبق له التفات إلى المستقبل ، لم يكن له خوف ولا رجاء ، بل صار حاله أعلى من الخوف والرجاء .

والخائف ليس من يبكى ويمسح دموعه ، بل الخائف هو من يترك ما يخاف أن يعاقب عليه .

ومقام الخوف هذا هو مقام أولى ، وأصله أن يخشى المريد الوقوع فى الذنب مخافة الله ، وأول درجات الخوف هو مخافة الله الواردة فى الشرع ، وثانيها هى مخافة غواية النفس فى سرها مادام الشرع يؤكد على خوف الله فى العلن ، ولكن معنى الخوف يرتقى عند الصوفية إلى معنى الخشية ، وهى أن يأنف العبد منذ البداية من اقتراب مانهى عنه الله ، ويتدرج الخوف من الخشية إلى الهيبة ، وهى أن إدراك العبد لمعنى الجمال الإلهى إنما يعصمه تماماً من الوقوع فى براثن الخوف الذى مداره اقتراف الذنوب .

ولكن هذه المعانى كلها قد تجاوزها معنى آخر عند الصوفية الأوائل أى صوفية الدور الأول – وهو أن العبد إنما يطيع الله لا خوفا من ناره أو حباً فى جنته – كما تقول رابعة العدوية – بل إنه إنما يعبد الله حباً لذاته ، وهكذا ينقلب معنى الخوف والرجاء إلى ماهو أعلى منهما ، وهو الحب الذى تميزت به طوائف الصوفية جميعاً منذ نهايات الدور الأول من أدوار التصوف ، وذلك مصداقا لقوله تعالى ﴿ ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾[2].

---

(١) سورة السجدة آية : ١٦ .

(٢) سورة يونس آية : ٦٢ .

٦ - مقـام الـزهـد :

قال الجنيد : « الزهد هو خلو الأيدى من الأملاك ، والقلوب من التتبع ، وقال سرى السقطى : « الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا ، ويجمع هذا الحظوظ المالية والجاهية ، وحب المنزلة عند الناس وحب الحمد والثناء »[1].

والزهد مقام شريف من مقامات السالكين ، وهو عبارة عن انصراف الرغبة عن الشىء إلى ما هو خير منها .

وقد يظن أن تارك المال زاهد ، وليس كذلك فيما يبين الغزالى ، فإن ترك المال وإظهار الخشونة سهل على من أحب المدح بالزهد ، فكم من الرهبان من ردوا أنفسهم كل يوم إلى يسير من الطعام ، ولازموا ديراً لاباب له ، وإنما مسرة أحدهم معرفة الناس حاله ، ونظرهم إليه ، ومدحهم له ، فذلك لا يدل على الزهد فى جميع حظوظ النفس من الدنيا ، ولهذا فللزهد علامات ثلاث هى :

١ - أن لا يفرح بموجود ، ولا يحزن على مفقود .

٢ - أن يستوى عنده مادحه وذامه .

٣ - أن يكون أنسه بالله ، وهو الغالب على قلبه حلاوة الطاعة[2].

ويقول سفيان الثورى : « الزهد فى الدنيا قصر الأمل ، وليس بأكل الغليظ ، ولا بلبس العباء »[3]، أما أبو يزيد البسطامى فيقول : « ليس الزهد عندى بمقام ، إنى كنت زاهداً ثلاثة أيام ، أول يوم زهدت فى الدنيا ، واليوم الثانى زهدت فى الآخرة ، واليوم الثالث زهدت فى كل ما سوى الله ، فنادانى الحق : ماذا تريد ؟ فقلت : أريد أن لا أريد ، لأنى أنا المراد وأنت المريد[4].

وإذا كان الزهد بمعناه الساذج قد كان بداية للتصوف قبل الدور الأول

(١) أبو حفص السهروردى : عوارف المعارف ص ٧٧

(٢) أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ١٤٢ .

(٣) القشيرى : الرسالة القشيرية ج ١ ص٥٥ .

(٤) ابن عربى : الفتوحات المكية ج ٢ ص ١٧٨ .

إلا أنه كان مفزعاً من هذه المعانى القلبية ، والخواطر الإلهية التى اتسم بها الطريق بعد ذلك ، وكان لابد أن تتأخر طريقها إلى معنى الزهد القديم فتخرجه من معنى التنسك الظاهرى إلى معنى قلبى لا يزهد فيه الصوفى فى المال والجاه والولد والدنيا بأسرها فحسب كما كان الحال قبل نمو الحركة الصوفية ، بل هو يأخذ بلباب المريد فينسيه ذاته ويقربه من الله فلا تكون قربته إليه سبحانه وتعالى جنة يغشاها ، أو ناراً يتوقاها ، فثمة زهد فى حضرته بالأحدية ، وقد بالغ البسطامى فى هذا المعنى مبالغة أخرجته من دائرة الموقف السنى إلى حد ما حين أشار إلى أنه حينما يتحقق بمقام الزهد يكون هو المراد ، والله هو المريد ، ولعل هذا من قبيل شطحات أبى يزيد التى يمجها الشرع ولا يقبلها الدين .

٧ - مقــام التــوكل :

قال سرى السقطى : « التوكل الانخلاع من الحول والقوة ، وقال الجنيد : التوكل أن تكون لله كما لم تكن ، فيكون الله لك كما لم يزل ، وقال سهل أيضاً : « كل المقامات لها وجه وقفا إلا التوكل فإنه وجه بلا قفا ، وأول مقامات التوكل أن يكون العبد بين يد الله كالميت بين يدى الغاسل يقلبه كيف أراد ، ولا يكون له حركة ولا تدبير[١] .

ويقول الله عز وجل ﴿ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ﴾[٢] كما يقول سبحانه ﴿ ... وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾[٣] .

والتوكل من أبواب الإيمان ، وجميع أبواب الإيمان كما بيّن الغزالى لا تتم إلا بالعلم والحال والعمل ، والعلم هو الإيمان والتصديق القلبى ، والحال هو التوكل بالتحقيق ، أى التفويض إليه تعالى فى كل الأمور ، أما العمل فهو أن يكون المتوكل فى حركاته وسكناته بين يدى الله مثل الميت بين يدى الغاسل .

---

(١) أبو حفص السهروردى : عوارف المعارف ص **٧١**.

(٢) سورة الطلاق آية : ٣ .

(٣) سورة آل عمران ، آية : ١٢٢ .

والمتوكل حقيقة هو من اعتمد اعتماداً قلبياً على الوكيل وحده ، فيجب إذن أن يعتمد المرء على الله تعالى تماماً علماً وعملاً بقلبه وجوارحه دون اضطراب ، ثقه بما عنده تعالى ، وهذا كما يقول ذوالنون المصرى : « التوكل ترك تدبير النفس ، والانخلاع من الحول والقوة ، وإنما يقوى العبد على التوكل إذا علم أن الله سبحانه يعلم ماهو فيه .

ويجب أن نشير إلى أن التوكل مقام رفيع ، وهو غير التواكل فإن التواكل يعنى أن يترك المرء السعى من أجل الرزق ، وأن يعكف فى التكية أو الزاوية باسطاً يده طالبا الرزق السماوى ، وقد علموا أن السماء لاتمطر ذهباً ولا فضة .

ولكن التوكل الحقيقى هو ألا يستند المرء إلى غير الله فيما يمنحه إياه من فيض رحمته وواسع رزقه مع معرفته بالأسباب ، وإدراكه أن الله لا يمنح العبد إلا بقدر عمله ، فعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده ، وأن يترك النتائج على الله فهو صاحبها ومجريها على أيدى العباد ، وهذا هو معنى التوكل الذى انفرد به التصوف الإسلامى القائم على السعى فى طلب الرزق دون غيره من أنماط التصوف الأخرى .

٨ - مقام الرضا :

قال ذوالنون : « الرضا سرور القلب عند القضاء ، وقيل كان سفيان عند رابعة ، فقال اللهم ارضى عنا ، فقالت أما تستحى أن تطلب رضا من لست عنه براض ، فسألها بعض الحاضرين ، متى يكون العبد راضياً عن الله تعالى ، قالت إذا كان سروره بالمصيبة كسروره بالنعمة »[1].

والرضا ثمرة من ثمار المحبة ، ويعده معظم الصوفية من أعلى مقامات المقربين ، وهو مقام غامض المعنى ، لما يدخل عليه من التشابه والإبهام ، ولا يستطيع كشف كنهه - فيما يرى الغزالى - إلا لمن علمه الله التأويل

(١) أبو حفص السهروردى : عوارف المعارف ص٨٤.

ويبين الغزالى أنه إذا ثبت تصور الحب لله تعالى ، واستغراق الهمة فيه فلا يخفى أن الحب سوف يورث الرضا بأفعال الحبيب من وجهين :

١ - أن يبطل الإحساس بالألم حتى يجرى على الإنسان الشيء المؤلم ، ولا يحس به ، وقد تصيبه الجراحة فلا يحس بها .

٢ - أن يحس بالألم ويدركه ، ولكنه يكون راضياً به ، بل راغبا فيه مريداً له بعقله ، وإن كان كارهاً بطبعه[١].

وقد ربط الغزالى هنا بين الحب والرضا ، فحب العبد لله هو مبعث للرضا بمعنييه ، رضا العبد عن الله تعالى وتوكله عليه ، ورضا الله عن العبد لوصوله إلى هذا المقام مصداقا لقوله تعالى : ﴿ رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم ﴾[٢].

على أن ارتباط الرضى بالحب فيه كثير من الغموض ، إذ كيف يبدأ الرضى وينتهى إلى الحب ، أو كيف يبدأ الحب وينتهى إلى الرضى ، أى ما هى العلامات والحدود التى يلتقى عندها وبسببها الرضا بالحب ، فلكى يرضى الله عنك ، لابد من مقدمات لهذا الرضا ، وهى أن تحب الله ، فيحبك الله ، وكذلك لكى تكون محبوباً عند الله يجب أن يرضى عنك الله ، فهنا نوع من التداخل الصوفى العميق بين كل من الرضا والحب قد لا تدركه إلا فى نطاق النفس المطمئنة مصداقا لقوله تعالى ﴿ ياأيتها النفس المطمئنة ، إرجعى إلى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى ، وادخلى جنتى ﴾[٣].

٩ - مقـام المحبـة :

والمحبة فى بدايتها تكون حالاً من الأحوال ، ثم إذا ترسخت تصير مقاماً ، ويتحقق مقام المحبة باستيلاء نور اليقين ، وخلاصة الذكر على القلب وتحقيق

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٦٢

(٢) سورة المائدة آية : ١١٩ .

(٣) سورة الفجر : الآيات من ٢٧ : ٣٠ .

حق اليقين بزوال اعوجاج البقايا ، وانتهاء اللوث الوجودى من بقاء صفات النفس ، وقال الشبلى عن المحبة أنها « كأس لها وهج إذا استقر فى الحواس ، وسكن فى النفوس تلاشت »[1].

ولقد أجمعت الأمة الإسلامية على أن محبة الله تعالى ورسوله الكريم ﷺ هى فرض ، فلابد أن تتقدم المحبة الطاعة .

وأول ماينبغى أن يتحقق به السالك السيار هو ألا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك ، إذ لايُحب الإنسان ، إلا من يعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد ، بل الحب من خاصية الحى المدرك ، وترتبط المحبة باللذة ، فإن كل لذيذ محبوب عند الملتذ به ، ومعنى كونه محبوباً أن فى الطبع ميلا إليه .

ولما كان الحب مرتبطا بالمدركات ، فإن كل حاسة من الحواس لها ميل ، فالعين تلتذ بالإبصار ، والأذن تلتذ بسماع الأصوات والأنغام الجميلة ، وهكذا الأنف وجميع الحواس ، ولذلك قال رسول الله ﷺ « حبب إلىّ من دنياكم الطيب والنساء ، وجعلت قرة عينى فى الصلاة » .

وهكذا نجد مقام الحب مرتبطاً بالرضى وبالمعرفة وبإدراك الحقائق العليا ، إذ لاتتكشف هذه الحقائق إلا للمحب الصوفى ، فإذا أحب العبد معشوقه الأوحد وهو الله ، أحبه الله ، وكان منه بمثابة شغاف القلب فيكشف له عن أسرار التوحيد ، ومغاليق عالم النور ، فالحب هنا كما أنه قوة دافعة للترقى نحو عين اليقين ، إلا أنه كلمة السر وعلامة الصوفى التى تنفتح لها أبواب الحضرة الإلهية فيكتسى بأنوارها ، ويتضمخ بعبيرها .

وهكذا نجد أيضا أنه لا معرفة ولا كشف بدون تحقق المريد بمقام الحب ، وفى هذا باب عظيم يهيىء المريد للولوج فى سرادق القدس ، والابتهاج بلذة الرؤيا فى حضرة الأنوار العليا ، ومنذ هذه اللحظة نجد أن الصوفى يكون على موعد مع اللقاء الأخير أى التحقق بالوصول فى نهاية السلم الصوفى ، فيرى

(1) أبو حفص السهروردى : عوارف المعارف ص ٨٦ .

مالا عين رأت ، ويسمع مالا أذن سمعت ، وتتم كل هذه المشاهدات بعين البصيرة لا بعين الباصرة ، وتكون النفس التى فنيت فى غمار الحضرة باقية كحديدة توهج نارها فيشيع ملاءها مع النور فى غمرة الأنوار الإلهية الإشراقية مصداقا للآية الكريمة ﴿ نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ﴾[1].

وإذا كان صاحب قوت القلوب قد أجمل مقامات السلم فى تسع ضمنها بمقام المحبة الجامع لكل مزايا الطريق ، والموصل إلى عين اليقين أو حق اليقين منتهى أمل السالكين ، فإن صاحب اللمع يذكر مقامين لم يشر إليهما المكى ، وهما يدخلان فى بدايات المقامات التى أشرنا إليها ، وسنشير إليهما باعتبارهما داخلين فى جملة المقامات التى يمر بها السالك السيار قبل الوصول إلى مقام المحبة ، وهذان المقامان هما مقام الورع ومقام الفقر ، ولو أن مقام الورع قد يدخل فى مقامات أو ط الطريق ، وقد يكون صفة لازمة ، وعلامة على إكتمال الطريق عند بلو الغاية من مقام المحبة .

١٠ ـ مقام الورع :

قال رسول الله ﷺ « ملاك دينكم الورع » وقال معروف الكرخى « إحفظ لسانك من المدح كما تحفظه من الذم » وقال الشبلى الورع أن لايتشتت قلبك عن الله طرفة عين ، ويقول أبو سليمان الدارانى « الورع أول الزهد كما أن القناعة طرف الرضا » ، وقال الخواص « الورع دليل الخوف ، والخوف دليل المعرفة ، والمعرفة دليل القربة » .

ويقسم يحيى بن معاذ الورع على وجهين : ورع فى الظاهر ، وهو أن لايتحرك إلا بالله تعالى ، وورع فى الباطن وهو أن لايدخل قلبك سوى الله تعالى[2].

وإذا كان معنى الورع معنى عاماً شائعاً عند الفقهاء وغيرهم بحيث يكون هو مظهر لتمام التقوى، نجد أن الورع عند الصوفية هو العلاقة المميزة للصوفية ،

---

(١) سورة النور آية ٣٥ .

(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

بعد أن اكتملت لديهم معالم الطريق ، لأن معناه الباطن الذى يقصده الصوفية هو ألا ترى الأغيار ، فلاتدرك سوى الله فى الوجود مصداقا لقوله تعالى ﴿ ولله المشرق والمغرب ، فأينما تولوا فثم وجه الله ﴾[1] وكذلك قوله سبحانه ﴿ كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾[2].

وهكذا يأخذ الورع معنى بعيد الغور فى التصوف ، إذ منه ينفتح الطريق على معان أخرى كثيرة ستكون موضع دراستنا فى الدور الثالث من أدوار التصوف وهى بالجملة ألاّ ترى فى الوجود غير الله تعالى ، وهذه هى وحدة الوجود أو وحدة الشهود على أقل تقدير .

١١ - مقـام الفقـر :

قال الكتانى : « إذا صح الافتقار إلى الله تعالى ، صح الغنى بالله تعالى ، لأنهما حالان لا يتم أحدهما إلا بالآخر ، وقال النورى نعت الفقراء السكون عند العدم ، والبذل عند الوجود - أى عندما تجد المال - وقال غيره « والاضطراب عند الموجود » وقال الخواص « الفقر رداء الشرف ، ولباس المرسلين وجلباب الصالحين[3].

والفقر هو عبارة عن فقد الإنسان ماهو محتاج إليه ، أما فقد مالا حاجة للمرء به فلا يسمى فقراً ، وإن كان المحتاج إليه موجوداً مقدوراً عليه لم يكن المحتاج فقيراً ، وعلى هذا يرى الغزالى أن كل موجود سوى الله تعالى فهو فقير ، لأنه محتاج إلى دوام الوجود .

وللفقر فضيلة يذكرها الله تعالى فى كتابه العزيز بقوله ﴿ للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضربا فى الأرض يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً »[4] وقوله عليه الصلاة

---

(١) سورة البقرة آية : ١١٥ .

(٢) سورة الرحمن آية ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) الهجويرى : كشف المحجوب ج ١ ص ٢٢ .

(٤) سورة البقرة آية : ٢٧٣ .

والسلام لأصحابه « أى الناس خير ؟ قالوا يارسول الله موسر من المال يعطى حق الله فى نفسه وماله ، فقال نعم الرجل هذا ، وليس بها ، قالوا : فمن خير الناس يارسول الله قال فقير يعطى جهده »

وللفقير آداب فى باطنه وظاهره ينبغى أن يراعيها ، ففى باطنه يجب ألا يكون فيه كراهية لما إبتلاه الله تعالى به من الفقر ، وفى ظاهره ألا يكثر الشكاية ، ويتسخط القضاء[1].

هذه نبذة عن بعض المقامات التى تكلم عنها المتصوفة من خلال تجاربهم الروحية الذاتية ، وهناك بخلاف ذلك الكثيرين الأحوال التى تترسخ ويمكن طلبها بالقدرة الإنسانية فتكون مكاسب ، ولكن الأحوال عموماً يجب أن توضع موضع الاختبار قبل أن نركن إليها ، فربما كانت وارداً شيطانياً خبيثاً ، ومعظم الذين يتوهمون [illegible]هم من الواصلين أو من المريدين الصالحين يزعمون لأنفسهم أحوالاً غير [illegible]حة وليست من عند الله ، إذ للحال الصحيح الذى يهبه الله لعبده الأثير علا[illegible] [illegible] ، وإلا كان نازغاً شيطانياً بغيضاً .

كيف إذن يمكن التميز بين حال سوى من عند الله وحال غير سوى مصدره الشيطان ؟ يوصى شيوخ التصوف بأنه ينبغى عند ورود الحال على المريد أو السالك السيار أن يتوجه إلى الله بالدعاء وبالصلاة لكى يفصح له عن حقيقة هذا الحال ، فإذا تكررت عودته كما هو .. كان ذلك سنداً إلهياً لإجازته ، لأن الله إنما يستجيب لمن دعاه ، فإذا توجه الصوفى إلى الله سبحانه وتعالى فى صدق وإخلاص ، فإنه سيمنحه قدرة التمييز بين الحال الربانى ، والحال غير الربانى ، وهكذا نرى كيف أن الأحوال إنما تكوّن إبتلاء للذات واختباراً لها فى طاعتها لله . ومن الأحوال التى تكلم عنها المتصوفة .

ثانياً الأحـوال :

(أ) حال المراقبة والمحاسبة :

قال تعالى : ﴿ وكان الله على كل شيء رقيباً ﴾[2] وعن جرير بن عبدالله

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٧٤

(٢) سورة الأحزاب آية : ٥٢

البجلى قال : « جاء جبريل إلى النبى ﷺ فى صورة رجل فقال : يا محمد ما الإيمان ؟ قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ، ورسله ، والقدر خيره وشره ، حلوه ومره . قال صدقت ، قال - أى جرير - تعجبنا من تصديقه النبى ﷺ وهو يسأله ويصدقه .. قال فأخبرنى ما الإسلام ؟ قال : الإسلام أن تقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة ، وتصوم رمضان وتحج البيت ، قال : صدقت ، قال فأخبرنى ما الإحسان ، قال الإحسان : أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال صدقت .. » .

وهذا الحديث إشارة إلى حال المراقبة ، لأن المراقبة علم العبد باطلاع الرب سبحانه وتعالى عليه ، فاستدامته لهذا العلم مراقبة لربه ، وهذا أصل كل خير له ، ولايكاد يصل إلى هذه المرتبة إلا بعد فراغه من المحاسبة ، فإذا حاسب نفسه على ما سلف له وأصلح حاله فى الوقت ، ولازم طريق الحق ، وأحسن ما بينه وبين الله تعالى مراعاة القلب ، وحفظ مع الله تعالى الأنفاس ، وراقب الله تعالى فى عموم أحواله فليعلم أنه سبحانه عليه رقيب ، ومن قلبه قريب ، يعلم أحواله ، ويرى أفعاله ، ويسمع أقواله ، ومن تغافل عن هذه الجملة ، فهو بمعزل عن بدايات الوصلة فكيف عن حقائق القربة[1]!!

ومن الطبيعى أن يأتى حال المحاسبة فى بداية الطريق لأنه ملازم للترقى فى المقامات ، إذ أن مقام التوبة هو ثمرة المحاسبة والمراقبة معاً ، والمؤمن الصادق هو الذى يحاسب نفسه على أفعاله ، ولاينسى مراقبة الله له ، وكيف أنه تعالى يمسك بناصية الأمور فى الدنيا والآخرة .

وإذن فمن ثمرات المحاسبة زجر النفس ووخز الضمير ، وإيلام النفس ، وترويض الإرادة ، وحضها على ترك آفاتها ، وكأن المحاسبة هنا هى نوع من الحساب الخلقى الذى يترتب عليه تربية المريد ، ووضعه فى الطريق الروحى ، أى طريق التطهر والتهذيب الروحى ، والمراقبة فيها نوع من الازدواجية ، فالعبد كما يحاسب على مافعل ، يراقب نفسه فى سلوكها ، وهذا هو المعنى الأول للمراقبة ، وهو يتفاعل مع المعنى الثانى للمراقبة الذى يتنزل من عند

(١) راجع الرسالة القشيرية ص ص ٤٠٥ : ٤٠٨ .

الله ، والمعنى الأول يتمثل فيما كان يفعله الصوفية الأوائل من مراقبة النفس والترصد لها ، ومعرفة ميولها ورغباتها للوقوف أمامها عمداً كمنع الشهواء عنها ، والقذف بالخذاء بعيداً عن الأرجل مادامت النفس تريده .. الخ ، وهذا يتعلق بإرادة العبد ، أما المعنى الثانى فهو أن العبد يحس بمراقبة الله له ، فيخشى الله فى أفعاله وأقواله فى علنه وسره ، فالله سبحانه وتعالى هو القائل ﴿ مايكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا .. ﴾[1]

هكذا يحظى الصوفية بموقف واحد بثمرة المحاسبة ، وثمرات تفاعل المراقبة صعوداً وهبوطاً منه ومن الله تعالى .

(ب) حال القبض والبسط :

وهما حالان بعد [illegible] العبد عن حال الخوف والرجاء ، فالقبض للعارف بمنزلة الخوف للمستأنف [illegible] ـيار » والبسط للعارف : بمنزلة الرجاء له ، ومن الفصل بين [illegible] والخوف ، والبسط والرجاء ، أن الخوف إنما يكون من شيء فى المستقبل . إما أن يخاف فوت محبوب ، أو هجوم محذور .

وكذلك الرجاء إما يكون بتأميل محبوب فى المستقبل ، أو بتطلع زوال محذور وكفاية مكروه فى المستأنف ، وأما القبض فلمعنى حاصل فى الوقت ، وكذلك البسط . فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه فى حالتيه ، وصاحب القبض أخذ وقته بوارد غلب عليه عاجله ، ثم تتفاوت نعوتهم فى القبض والبسط على حسب تفاوتهم فى أحوالهم ، فمن وارد يوجب قبض ، ولكن يبقى مساغ للأشياء الأخر ، لأنه غير مستوف ، ومن مقبوض لا مساغ لغير وارده فيه ، لأنه مأخوذ عنه بالكلية بوارده .

ويتميز القبض والبسط بأنهما يتعلقان فى وقتهما بحسب الوارد ، على حين أن الخوف والرجاء لهما تعلق بالمستقبل حيث يقول القشيرى « .. ومن الفصل

---

(١) سورة المجادلة آية ٧

بين القبض والخوف والبسط والرجاء ، أن الخوف إنما يكون من شيء من المستقبل .. وأما القبض فالمعنى حاصل فى الوقت ، وكذلك البسط ، فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه فى حالتيه بآجله ، وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه فى عاجله[1].

إذن فيكون الخوف والرجاء متعلقين بأمور مستقبلية أما القبض والبسط فهما يلحقان بأمور واردة عيانية أو وقتية أى بينما يكون الخوف والرجاء متوقعين فى الحصول بالنسبه لموضوعهما يكون القبض والبسط حالان لوارد أو لأمر أو لإنفعال موقوت فى الحاضر .

وإذا كان الخوف والرجاء قد يكونان من علامات عامة الناس ، فلا يختص بهما السالك السيار ، فإننا نجد القبض والبسط علامتين مميزتين للصوفية يعرفان بهما .

(جـ) الهيبة والأنس :

سئل الجنيد عن الأنس فقال : هو ارتفاع الحشمة ، وسئل ذى‌النون المصرى عن الأنس فقال هو انبساط المحب إلى المحبوب ، وقالت رابعة كل مطيع مستأنس وأنشدت تقول :

ولقد جعلتك فى الفؤاد محدثى .·. وأبحت جسمى لمن أراد جلوسى

فالجسم منى للجليس مؤانس .·. وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

ويرتبط الأنس بالهيبة ، وهما فوق القبض والبسط ، وكما أن القبض فوق مرتبة الخوف ، والبسط فوق منزلة الرجاء ، فالهيبة أعلى من القبض ، والأنس أتم من البسط ، وحق الهيبة الغيبة فكل هائب غائب ، ثم الهائبون يتفاوتون فى الهيبة على حسب تباينهم فى الغيبة ، فمنهم ومنهم ، وحق الأنس صحو بحق ،

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ج ١ ص ٣٢ ، ٣٣ .

فكل مستأنس صاح ، ثم يتباينون حسب تباينهم فى الشرب . ولهذا قالوا أدنى محل الأنس : أنه لو طرح فى لظى لم يتكدر عليه أنسه .

وإذا كان البسط سلبياً ، فالأنس إيجابى الطابع ، وإذا كان القبض سلبياً فالهيبة إيجابية ، لأن الأنس مرتبط بعدم الاستيحاش والشعور بالغربة ، فالأنس مع الله أول باب المحبة ، لأنه يعنى أن الخوف قد انتفى ، وأن خشية المكروه ، ودخول الشيطان فى الطريق قد امحت وأن الأنس بالجماعة وبالأهل قد حل محله الأنس بالله ، ومع الله ، ومع إخوان التجريد والصحبة إلى الله ، أما الهيبة فهى مرتبطة باسم الجلالة فكل ماهو جليل مُهاب ، فكيف صاحب الجلالة الأعظم سبحانه وتعالى ، والجلال معنى من معانى الجمال ، ومتى تداخل الجمال مع الجلال تولدت عنهما الهيبة ، وكان ذلك طريق المحبة أيضاً ، ولهذا ارتبط الأنس بالهيبة ، إذ الحب لايرد إلا إذا كان هناك إئتلاف أى أنس ، وكذلك إذا كان موضوع الحب مثالاً للجمال ، فالعشق الإلهى يرتبط بالجمال الإلهى .

(د) حال الصحو والسكر :

الصحو : رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة ، والسكر : غيبة بوارد قوى ، والسكر زيادة على الغيبة من وجه ، وذلك أن صاحب السكر قد يكون مبسوطاًإذا لم يكن مستوفى فى حال سكره ، وقد يسقط إخطار الأشياء عن قلبه فى حال سكره ، وتلك حال المتساكر الذى لم يستوفه الوارد ، فيكون للإحساس فيه مساغ ، وقد يقوى سكره ، وربما يكون صاحب الغيبة أتم فى الغيبة من صاحب السكر إذا كان متساكراً غير مستوف .

والغيبة قد تكون للعباد ، بما يغلب على قلوبهم من موجب الرغبة والرهبة ، ومقتضيات الخوف والرجاء .

والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد ، فإذا كوشف العبدبنعت الجمال حصل السكر ، وصاب الروح ، وهام القلب ، ونجد ذلك فى قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخرّ موسى صعقا ﴾[1]

---

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣

ويفهم من هذا أن السكر والصحو متلازمين متعاكسين ، وأنهما حالان عامان يوصف بهما الصوفى فى حال غيبته فيقال له إنه فى حال صحو ، وأما إذا دفن ومات صوفيا ، فإنه يكون فى حال محوه ، والغيبة عن الشعور تعد محواً ، ونزع القميص هو التعبير الرمزى الذى استخدمه أفلوطين ، واستعارته الصوفية عند الإسلام والمسيحية للتعبير عن حال المحو أو السكر ، وهو سكر روحى أو معنوى بغير خمر ، إذ أن الصوفية كانوا يستخدمون هذه المصطلحات بدون أن يشربوا الخمر ، بينما كان فريق منهم يصل إلى حال الغيبة عن طريق الإسكار الفعلى كما سبق أن ذكرنا .

(هـ) حال الجمع والفرق :

يقول أبو على الدقاق : « الفرق ما نسب إليه ، والجمع ما سلب عنك ، ويبين القشيرى معنى ذلك قائلاً بأن ما يكون كسباً للعبد من إقامة العبودية ، وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق ، وما يكون من قبل الحق من إبداء معان ، وإسداء لطف وإحسان فهو جمع ، وهذا أدنى أحوالهم فى الجمع والفرق ، لأنه من شهود الأفعال . فمن أشهده الحق سبحانه أفعاله عند طاعته ومخالفاته فهو عبد بوصف التفرقة ، ومن أشهده الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد بشاهد الجمع ، فإثبات الخلق من باب التفرقة ، وإثبات الحق من نعت الجمع .

ولابد للعبد - على ما يذهب القشيرى - من الجمع والفرق، فإن من لا تفرقة له لا عبودية له ، ومن لا جمع له لا معرفة له ، فقوله تعالى ﴿ إياك نعبد ﴾ إشارة إلى الفرق ، وقوله ﴿ إياك نستعين ﴾ إشارة إلى الجمع[1].

والفرق والجمع مدخلان عظيمان فى الطريق الصوفى ، وقد جعل الجمع مبدءاً أولاً ، والفرق إضافة إليه ، فهما من قبيل المضاف والمضاف إليه رجوعاً إلى الأصل فى النظرة الوجودية عند الصوفية وهى التوحيد المطلق الذى يكون بعين الجمع ، فكل ما جاء من صفات الأفعال مشيراً إلى التوحيد المطلق فهو

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ج ١ ص ٢٠٧ .

من قبيل الجمع ، وأما ما يقال للعبد بمفرده كعبادة الفرد لله ، ونواله الثواب والعقاب تبعاً لذلك ، فهو من قبيل الفرق عن الأصل ، وهو التوحيد موضوع الجمع .

فكأننا ننظر إلى كسر مقام الجمع ، أى الكل وبسطه الطرح أى التفريد ، والنظر إلى مفردات الأشياء والأفعال الخاصة بالشخص وليس بالمجموع ، وهناك طرح روحى بمعنى أن نستبعد الذات المفردة أى الروح المفردة أو الأنا عن المجموع أى الهو ، فإذا أردنا العودة إلى المجموع أو الجمع ، فإننا نحيل الأنا إلى هو ، فتصبح حاصلة الجمع الهوهو أو « هو هو » وربما استطعنا الكلام على الضرب الروحى ، وهو يعنى فى نظرنا تكثر الأقطاب فى واحد فى الزمان الواحد ، أو تكثر الأبدال عن واحد إذا نظر إليه بعين الجمع كان قطبا واحداً ، أو بدلاً واحداً أو أصلاً واحداً للأبدال ، وإذا نُظر إليه بعين الفرق أو التفرقة بين الآن كان عدة أقطاب أو عدة أبدال .. وهكذا .

وبمعنى آخر يمكن القول بأن مقام العبد الملتزم بالشريعة فحسب هو مقام فرق وطرح وتفريد ، أما مقام العبد الملتزم بالشريعة والحقيقة والسائر فى درب إخوان التجريد فهو مقام الجمع على الحقيقة .

(و) حـال الشـوق :

والشوق حال يرتبط بمقام المحبة ، فهو منها كالزهد من التوبة ، قال أحمد بن أبى الحوارى : دخلت على أبى سليمان الدارانى فوجدته يبكى ، فقلت مايبكيك قال ويحك ياأحمد إذا جن الليل افترش أهل المحبة أقدامهم وجرت دموعهم على خدودهم ، وقال أبو عثمان الشوق ثمرة المحبة من أحب الله اشتاق إلى لقائه . وقال تعالى : ﴿ من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت .. ﴾[1]، وهذا تقرية للمشتاقين معناها أنى أعلم أن شوقكم إلىّ غالب ، وأنا أجلت للقائكم أجلاً ، وغداً يكون وصولكم إلى من تشتاقون إليه .

والشوق عند الصوفية حال يشير إلى الإشتياق إلى المحبوب ، ودوام التعلق

(١) سورة العنكبوت آية : ٥

به . ودوام اللوعة لفراقه . وأما الصفة الثانية وراء حال الشوق فهى المحبة . وفى الغالب تكون المحبة مقاماً لأنها تعبر عن إكتساب صفة الحب من قلب العبد السالك للرب المحبوب أو المعشوق ، وأما الشوق فهو ميل إلى المحبوب فيه تعبير عن صفة الحب أو مقام الحب المكتسب . وهكذا نرى كيف أن حال الشوق يرتبط بالمحبة ارتباطاً وثيقاً .

(ز) حـال الفنـاء :

الفناء أن يفنى العبد عن الحظوظ ، فلا يكون له فى شىء حظ ، بل يفنى عن الأشياء كلها شغلا بمن فنى فيه ، وقال الخراز : « الفناء هو التلاشى بالحق ، والبقاء هو الحضور مع الحق ، وقال الجنيد : الفناء استعجام الكل عن أو صافك ، واشتغال الكل منك بكليته ، وقال إبراهيم بن شيبان : « علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية ، وصحة العبودية » .

وسئل الخراز ما علامة الفانى ، قال علامة من ادعى الفناء ذهاب حظه من الدنيا والآخرة ، إلا من الله تعالى ، وقال الخراز أيضاً ، أهل الفناء فى الفناء صحتهم أن يصحبهم علم البقاء ، وأهل البقاء فى البقاء صحتهم أن يصحبهم علم الفناء .

(حـ) حـال البقـاء :

عندما يقوم المريد بطهارة الباطن ، وكنسه - أى تطهيره - بصدق الزهد ، وكمال التقوى ، وقطع الأسباب والعلائق ومحو الخواطر والهواجس ، وحقيقته كنس الوجود بثقل لائح العظمة ، وإنتشار الروح فى ميادين الفتوح .

وهذا الحال هو أعلى حال أو مقام عند الصوفية ، وهو الذى يتميز به أصحاب الفتوة أو التصوف فى الإسلام عن غيرهم من رجال التصوف غير الإسلامى ، إذ أن اليقين الصوفى هنا هو منتهى مطلب العارفين ، إنما يصاحبه حال بقاء بعد الفناء ، ولكن هؤلاء الصوفية فهموا من مرحلة الوصول أنها هى التى يتجمع فيها كل أصحاب الخطايا والذنوب كى ينعموا فى هذا المقام بالفناء

عن كل شيء وعن كل أمر بحيث يعتبر هذا الحال حال تطهر تام بمساعدة لائح العظمة الإلهية ، فلا يتم التطهر إلا بفضل الضغط الإلهي أو ضغط لائح إلهي للعظمة يعتصر الوجود ويتحقق به البقاء بعد الفناء الذى أشرنا إليه . إذ الفناء تحقق سلبى عدميّ ، بينما البقاء تحقق إيجابى ، فتتشى روح القدس ، ولا يقصد بها الأنا الفردية ، بل يقصد بها مجلى واحد فى الحضرة الإلهية ، فلا معارف ولا موضوع ، بل هو حضور إشراق كلى تثبته هذه الحضرة الإلهية ، فيسمى بالفتوحات ، والفتوحات الربانية هنا لا يتميز فيها – كما قلنا – موضوع عن عارف للموضوع ، بل الكل واحد فى واحد ، والأنوار هى هى ، ونجد فى هذه الحضرة عالماً متسع الأرجاء .

وهكذا يصل الصوفى إلى محطة الوصول أى إلى عين اليقين عند البعض ، أو إلى حق اليقين عند البعض الآخر أو إلى مقام الجمع الذى ينتفى معه كل تفريد ، أو إلى مقام التوحيد أو مقام المطاع أو مقام الخلة .

(ط) حال الغيبة والحضور :

الغيبة غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق ، لاشتغال الحس بما ورد عليه ، ثم قد يغيب القلب عن إحساسه بنفسه وغيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكر عقاب .

أما الحضور فقد يكون حاضراً بالحق ، لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق ، على معنى أنه يكون كأنه حاضر ، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه ، فهو حاضر بقلبه بين يدى ربه تعالى ، فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالحق ، فإن غاب بالكلية كان الحضور على حسب الغيبة .

والغيبة والحضور معنيان متلازمان ، إذ أنه إذا حدث الحضور تحققت الغيبة ، وإذا انتفت الغيبة لم يتحقق الحضور فهما وجهان لعملة واحدة ، ولكن مجرد الغيبة عن الحس الذى هو المحو أو السكر هو مقدمة لما يجرى فى حال الغيبة ، أى فى حال الحضور ، لأن الغيبة عن الحس مقام أو حال فيه نقلة من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب ، كأن النفس تغيب عن جسدها وشعورها

بهذا الجسد بل تتخلص من أنانيتها المميزة لتصبح من ساكنات غرفة النور . أى ممن توقلوا عالم القدس ، ويمكن أن يقال إن مقامه أو حال الغيبة هو مقام برزخى أوسط لا مادة فيه بالمعنى المصطلح عليه بيننا . ولا انتفاء فيه أجسام . بل هو يحدد تخوم عالم النور .

(ى) أحوال المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة :

المحاضرة ابتداء ، ثم المكاشفة ، ثم المشاهدة ، والمحاضرة هى حضور القلب ، وقد يكون بتواتر البرهان ، وهو بعد وراء الستر ، وإن كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر . والمكاشفة هى حضور القلب بنعت البيان غير مفتقر فى هذه الحالة إلى تأمل الدليل ، وتطلب السبيل ، ولا مستجير من دواعى الريب ، ولامحجوب من نعت الغيب ، أما المشاهدة ، فهى حضور الحق من غير بقاء تهمة .

ولم يزد فى بيان المشاهدة أحد على ما قاله عمر بن عثمان المكى ، ومعنى ما قاله أنه تتوالى أنوار التجلى على قلبه من غير أن يتخللها ستر وانقطاع . كما لو قدر اتصال البروق ، فكما أن الليلة الظلماء تتوالى البروق فيها واتصالها إذا قدرت تصير فى ضوء النهار ، فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلى اتصل نهاره فلا ليل .

وتوهم قوم أن المشاهدة تشير إلى طرف من التفرقة ، لأن المفاعلة فى العربية بين اثنين ، وهذا هم من صاحبة ، فإن ظهور الحق سبحانه بثور الخلق ، وباب المفاعله لا يقتضى مشاركة الاثنين(١) .

وهذه المعانى للحالات الثلاث تتداخل فيما بينها ، فلا يتم تجل إلا بعد رفع حجاب الحس أى أثناء عملية الكشف أو الذوق أو المعرفة الصوفية ، ولا يتم هذا الكشف إلا بالتواجد والحضور فى سياق الحضرة الإلهية .

ويقول الله عز وجل : ﴿ فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم

---

(١) القشيرى ، الرسالة القشيرية ص ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

حديد ﴾[1]، وهذا هو معنى الكشف والحضور الإشراق ، إذ لاينقدح زناد المعرفة الإشراقية إلا أثناء الحضور الإشراق .

(ك) حـال القـرب :

قال الجنيد : إن الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه ، فأنظر ماذا يقرب من قلبك ، وقال أبو يعقوب السوس : « مادام العبد يكون بالقرب ، لم يكن قريبا حتى يغيب عن رؤية القرب بالقرب ، فإذا ذهب عن رؤية القرب فذلك قرب .

وهذا الحال يأتى مصداقاً لقول تعالى : ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾[2] والمعنى أن حال القرب هنا إنما يتم بضرب من المفاعلة بين العبد والرب ، فالعبد يخلص فى المجاهدة ، وفى سلوك الطريق ، وفى التهجد والقيام بالنوافل وسهر الليل وقراءة القرآن والذكر الدائم طلباً للقرب من الله ، إذ أن القرب الإلهى هو غايته ومطمحه الأثير على الدوام .

أما حقيقة القرب من ناحية الله فهو العنصر الجوهرى فى معنى القرب ، إذ أن الله هو الذى يأخذ بيد المريد لكى تتاح له فرصة الاقتراب من جناب الحق ، وهذا من فضل الله وموهبته على المخلوق ، ولا يتساوى الصوفية أو المريدون جميعاً فى هذا الأمر ، بل هو اصطفاء فى أعلى درجاته ، لأنه مفتاح الطريق إلى حضرة القدس ، فلا يجتازه إلا كل من اجتباه الله لهذا الأمر من الذائقين لعُسيلة التصوف والقارعين على أبواب غرفات النور،ولهذا فإن القرب يصعب أن يكون مقاماً ، إذ هو من قبيل الأحوال دائماً عند الصوفية ، ولو أن بعضهم يجعله مقاماً بعد أن يرسخ .

(ل) حـال اليقـين :

قال تعالى : ﴿ والذين يؤمنون بما أنزل إليك ، وما أنزل من قبلك ،

---

(١) سورة ق آية : ٢٢ .

(٢) سورة ق آية : ١٦ .

وبالآخرة هم يوقنون ﴾[1] وقال بعضهم اليقين هو العلم المستودع فى القلوب ويشير هذا القائل إلى أنه غير مكتب .

فاليقين على هذا النحو مرتبط كل الارتباط بغاية الطريق ومنتهاه مادامت الغاية من الوصول هى إدراك كنه الحقائق أى معرفة الحقيقة ، وليس شيئا غير الحقيقة .

* * *

وبعد أن استعرضنا الكثير من ضروب الممارسات الروحية عند الصوفية ، وتكلمنا عن طريق الحق عندهم ، والذى يتألف من مقامات وأحوال على نحو ما أشرنا ، وكذلك بعد أن اتضح لنا كيف أن معالم الطريق الصوفى قد نمت وإكتملت فى هذا الدور ، وأصبح الطريق مؤسسة ظاهرة لها وزنها فى مجال الحياة الروحية عند المسلمين بحيث جاء وقت من الأوقات - ولاسيما فى القرون المتأخرة من الهجرة - أى منذ القـ التاسع إلى الآن كان المؤرخون يسجلون أن الصوفية وأصحاب الطريق يشكلون أربعة أخماس سكان العالم الإسلامى من أهل السنة ، وأهل التشيع على السواء .

وسنعطى للقارىء بعض النماذج الممثلة لصوفية هذا العصر منذ بدايته إلى نهايته حيث يتداخل مع بداية الدور الثالث عند الحلاج

---

(١) سورة البقرة آية : ٤ .

نماذج من صوفية الدور الثانى
من أدوار التصوف الإسلامى

١ - ذوالنون المصرى ت ٢٤٥ هـ :

كان ذوالنون على دراية كبيرة بالفلسفة اليونانية . وترجع شهرته فى تاريخ التصوف بالذات إلى أنه من أقطاب علم المعرفة الصوفية، فقد قال إنه بمقدار ما يعرف الصوفى ربه يكون إنكاره لنفسه . وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات . فكأن الصوفى يجد أمامه مجالا مبسوطاً كلما طوى قدراً من ذاته . ويكون فى ذلك إهدار لجزء من نفسه وكسب لجزء من هذا المجال الالهى ، وهكذا حتى تتطهر الذات البشرية وتفنى فى الذات الإلهية ، فغاية الصوفى إذن أن تزداد معرفته بحقيقة الألوهية وأن يقترب من هذه الألوهية حتى تحترق ذاته بها ، ويستمر تقدمه فى دائرة المعرفة متبعاً طرق التصفية حتى تتلاشى الذات العارفة كما قلنا ، وهذا ما يعبر عنه فى التصوف - بمقام الفناء - وإذا كان ذوالنون لم يقل صراحة بمقام للفناء - إذ أن رصد هذا المقام قد جاء فى وقت متأخر عن ذىالنون - إلا أن طبيعة فكر ذىالنون كان من الضرورى أن تؤدى به إلى هذه المرحلة قبل الأخيرة فى المقامات الصوفية وأعنى بها مرحلة الفناء .. وسنرى أن التصوف الإسلامى يختلف عن غيره من ضروب التصوف الأخرى وخصوصاً التصوف الهندى فى أن الأخير قد وقف عند مرحلة الفناء فى النيرفانا . وأكد معنى تلاشي الشخصية الإنسانية ، ولكن التصوف الإسلامى بعد أن وصل إلى مرحلة الفناء - وهذه مرحلة سلبية - استمر بعدها إلى أن أكد الصوفية مرحلة البقاء .. بعد الفناء . وهذه مرحلة إيجابية عتبتها الفناء . والبقاء مقام من المقامات الهامة التى يمتاز بها التصوف الإسلامى غيره من أنواع التصوف الأخرى .

ومن أقوال ذى النون المصرى :

- أسألك - يقصد سؤال الحق تعالى - باسمك الذى ابتدعت به عجائب

الخلق فى غوامض العلم بجود جلال جمال وجهك فى عظيم عجيب تركيب أصناف جواهر لغاتها ، فخرّت الملائكة سجداً لهيبتك من مخافتك أن تجعلنا من الذين سرحت أرواحهم فى العلى ، وحطت همم قلوبهم فى مغلبات الهوى حتى أضحو فى رياض النعيم ، وجنوا من ثمار التسنيم ، وشربوا بكأس العشق ، وخاضوا لجج السرور ، واستظلوا تحت فناء الكرامة ، اللهم اجعلنا من الذين شربوا بكأس الصفا فأورثهم الصبر على طول البلاء ، حتى توليت قلوبهم فى الملكوت ، وجالت بين سرائر حجب الجبروت ، ومالت أرواحهم فى ظل برد نسيم المشتاقين الذين أناخوا فى رياض الراحة ، ومعدن العزّ وعرصات المخلدين .

– ومن أقواله : « إن لله عباداً ملأ قلوبهم من صفاء محض محبته ، وهيج أرواحهم بالشوق إلى رؤيته ، فسبحان من شوّق إليه أنفسهم ، وأدنى منه هممهم ، وصفت له صدورهم سبحان موفقهم ومؤنس وحشتهم ، وطبيب أسقامهم ، إلهى لك تواضعت أبدانهم ... إلى الزيادة انبسطت أيديهم ما طيبت به عيشهم ، وأدمت به نعيمهم فأذقتهم من حلاوة الفهم ، ففتحت لهم أبواب سمواتك ، وأتممت لهم الجواز فى ملكوتك ، بل أنست محبة المحبين ، وعليك معول شوق المشتاقين ، وإليك حنّت قلوب العارفين ، وأنست قلوب الصادقين .

– وكان ينصح مريديه قائلاً « اعلموا أن العاقل يعترف بذنبه ، ويحس بذنب غيره ، ويجود بما لديه ، ويزهد فيما عند غيره ، ويكُفّ أذاه ، ويحتمل الأذى من غيره »

. ويُقال إن رجلاً من أهل البصرة جاء إليه فسألة : متى تصح لى عزلة قال : إذا قويت على عزلة نفسك ، قال فمتى يصح طلبى للزهد ، قال إذا كنت زاهداً فى نفسك هارباً من جميع ما يشغلك عن الله لأن جميع ما شغلك عن الله هى دنيا »[١]

---

(١) راجع حلية الأولياء جـ ٤ ص ٨٧

– ويذكر إبراهيم بن يونس أنه سمع ذى النون يقول « إياك أن تكون بالمعرفة مدعياً ، أو تكون بالزهد محترفاً ، أو تكون بالعبادة متعلقاً .

– وقال عن المحبة : « أن تحب ما أحب الله ، وتبغض ما أبغض الله ، وتفعل الخير كله ، وترفض كل ما يشغل عن الله ، وألا تخاف فى الله لومة لائم مع العطف للمؤمنين ، والغلظة على الكافرين ، واتباع رسول الله ﷺ فى الدين » .

– ومن أقوله « الأنس بالله من صفاء القلب مع الله ، والتفرد بالله ، الانقطاع من كل شيء سوى الله[1] .

وقد كان مدار الكلام عند ذى النون على أربع : حب الجليل وبغض القليل واتباع التنزيل وخوف التحويل ، والتوبة عنده توبتان : توبة العوام وتكون من الذنوب ، وتوبة الخواص وتكون من الغفلة .

وأما المعرفة فهى عنده : معرفة عامة المؤمنين ، ومعرفة المتكلمين والحكماء وأخيراً معرفة خواص الأولياء المقربين الذين يعرفون الله بقلوبهم ، وهى أسمى المعارف وأكثرها يقينا ، وهى ضرب من الإلهام أو النفث فى الروع . وقد سئل عن كيفية معرفته بربه فقال : عرفت ربى بربى ، ولولا ربى ما عرفت ربى .

ولذى النون نظرية فى الحب الإلهى تأثر بها كل من أبو محمد سهل بن عبدالله التسترى وأبو تراب النخشبي وأبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز ومضمون هذه النظرية أن الحب المتبادل بين العبد والرب يوصل إلى الاتحاد بالله فيشعر العبد باستغراق ذاته فى ذات الله .

٢ – أبو يزيد البسطامى ١٨٨ – ٢٦١ هـ :

هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن سروشان ، وكان جده سروشان مجوسياً فأسلم ، وينفرد صاحب نفحات الأنس بالقول بأن جده كان يهودياً وليس مجوسيا .

---

(١) راجع حلية الأولياء جـ ٣ ص ١٩٢ .

ولد أبو يزيد فى بسطام ، ولا نعرف شيئا كثيرا عن ظروف حياته الأولى كما لا تذكر المراجع تاريخ مولده،إلا أنه قياساً على ما أجمع عليه مؤرخو سيرته من أنه توفى عام ٢٦١ هـ على الأرجح ، وكذلك ما يورده صاحب مرآة الزمان من أنه توفى عن ثلاث وسبعين عاما وأنه دفن فى بسطام وله قبر ظاهر يزار بها - نستطيع أن نحدد مولده بعام ١٨٨ هـ على وجه التقريب .

كان أبو يزيد واحدا من ثلاثة أخوة عرفوا بالزهد والمجاهدة والاشتغال بالأحوال ويقال إنه أخذ التصوف عن أستاذ كردي،وأوصى أن يدفن بعد مماته تحت رجل أستاذه لحرمة الأستاذ .

وكان من أقرانه ومعاصريه عدد كبير من متصوفة القرن الثالث للهجرة ، كانت بينه وبينهم لقاءات ومطارحات ومنهم أحمد بن خضرويه وأبو حفص ويحيى بن معاذ وشقيق البلخي ، وذوالنون المصرى ، والجنيد ، وقد تأثر به الشبلي ، وامتدحه الحلاج وقال عنه ابن عربي إنه كان القطب الغوث في زمانه وشهد السهروردى بولايته فى « المطارحات » وأشاد صاحب اللمع بزهده وتقواه وتأول شطحاته بما لا يخرج بها عن مضمون الشريعة .

يقول عنه صاحب مرآة الزمان : كان أبو يزيد أفضل أهل زمانه وأجلّهم حالاً،له لسان فى المعارف والتدقيق وفى علوم المكاشفات والفناء والبقاء لم يُسبق إليه ...

زهده ومجاهداته :

بدأ أبو يزيد حياته الروحية زاهداً عابداً متمسكاً بالشريعة ، فقد قيل عنه إنه لم يخرج من الدنيا إلا بعد أن استظهر القرآن كله وحسنت عبادته ، فقد قال :

« لو نظرتم إلى رجل أُعطِىَ من الكرامات حتى يرتفع فى الهواء فلا تغترو به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود وأداء الشريعة » .

وقد مارس أبو يزيد أسلوب التقشف والمجاهدة الروحية منذ مطلع حياته

فهو القائل بأنه وجد المعرفة ببطن جائع وبدن عار . وأن السُّنَّة ترك الدنيا،
والفريضة صحبة المولى .

وكان أبو يزيد دائم الزجر لنفسه ، فقد دعا نفسه إلى شيء من الطاعات فلم تجبه، فمنعها الماء سنة زجرا لها وتأديبا وعقابا لها على التمرد على الارادة وآداب الطريق .

وفى رواية أخرى يقول : دعوت نفسى إلى الله فاستعصت على فتركتها ومضيت إليه .

و[illegible] كان جهاد النفس هو البوتقة التى تنصهر فيها أحوال الصوفية ومواجدهم ، وقد سجل أبو يزيد أروع الانتصارات على نفسه وشهواتها ، ذلك أن الشهوات هى الحجاب الحاجز لإشراقة النفس ومعدنها الأصيل .

وقد كان الصوف[illegible] و[illegible]هاد يجدون مشقة كبرى – فى بدايات الطريق – فى ردع النفس عن مؤنة ا[illegible] مؤنة النساء ، وقد استحى أبو يزيد أن يسأل الله أن يكفيه شرهما استنادا إلى [illegible]م يعرف عن رسول الله الكريم أنه طلب من مولاه مثل هذا الطلب ، ولكن الله سبحانه وتعالى –وهو يعلم ماتهجس به الصدور– استجاب لأبي يزيد فكفاه هذين الأمرين وهو يقول بهذا الصدد : « ثم أن الله سبحانه وتعالى كفانى مؤنة النساء حتى لا أبالى استقبلتنى إمرأة أو حائط » .

وعرف عنه أنه كان يعظ نفسه فيقول : « يا مأوى كل سوء ! المرأة إذا حاضت طهرت بعد ثلاثة أيام وأكثره عشرة ، وأنت قاعدة منذ عشرين أو ثلاثين (عاما) ما طهرتى بعد . فمتى تطهرين ؟ إنك تقفين بين يدي الله الطاهر – والذى يقف بين يدي الطاهر – ينبغى أن يكون طاهرا » .

وسئل عن الزهد فقال : « ليس للزاهد منزلة ... لأنى كنت ثلاثة أيام فى الزهد فلما كان اليوم الرابع خرجت منه ، اليوم الأول زهدت فى الدنيا وما فيها ، واليوم الثانى زهدت فى الآخرة وما فيها، واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله، فلما كان اليوم الرابع لم يبق لى سوى الله ... » .

وهو القائل فى هذا المعنى أيضا : « طلقت الدنيا بتاتاً لا رجعة فيها ، وصرت إلى ربى وحدى فناديته بالإستعانة : أدعوك دعاء من لم يبق له غيرك ، فلما عرف صدق الدعاء من قلبى ، والأياس من نفسى ، كان أول ماورد علىّ من إجابة دعائى أنه أنسانى نفسى بالكلية ، ونصب لى الخلق بين يدى مع إعراضى عنه بالكلية » .

الكرامات وآداب الولاية :

أشتهر عن أبى يزيد أنه كان إذا قام للصلاة تخرج من صدره قعقعة يسمعها من كان قريبا ، وقيل إنها من هيبة الحق وخشيته وتعظيم الشريعة . ومما عرف عنه من آداب الولاية أنه سمع برجل يدعى الولاية فمضى إليه فى المسجد فرآه يرمى ببصاقه تجاه القبلة ، فلم يلبث أبو يزيد أن انصرف عنه،ولم يسلم عليه وقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ﷺ فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه ؟ ومن كراماته : أنه هام يصلى بالناس ، وقبل أن يبدأ الصلاة التفت إلى رجل عليه آثار السفر فأسر إليه بكلام ، خرج على أثره من المسجد ، فسأله الناس ماذا قال لك أبو يزيد ؟ فقال الرجل : قال لى : أخرج فاغتسل فما يجوز التيمم فى الحضر » .

ويبدو أن أبا يزيد كانت تبدو عليه آثار المعاناة الروحية الشاقة ، وينم وجهه عن اشتعال نار المحبة والشوق ، فقد نقل أحد الرواة أن شابا من الزاهدين توجه لملاقاته فما أن وقع بصره عليه حتى سقط ميتاً لا حراك فيه ، فسئل أبو يزيد عن ذلك فقال : كان (هذا الشاب) يرى الله على قدر حاله ، فلما نظر إلى رأي الله على قدر حالي فلم يثبت فمات .

على أن قصته مع الراهب المسيحي إنما تعتبر دليلاً على قوة شخصيته،ومدى سيطرته الروحية على سامعيه والمخالطين له ، فقد ذكر أنه ارتحل بعد الحج إلى بلاد الروم فالتقى براهب ألحّ فى استضافته ، وما أن سمع الراهب أبايزيد يناجي نفسه قائلا : يا نفسى أريد أن أكسرك وشو ماتنكسرى – حتى سأله عن اسمه فقال : أبو يزيد ، فرد الراهب قائلا : ما أحسنك لو كنت عبدالمسيح .

فتأفف أبو يزيد وهم بالخروج ، ولكن الراهب استبقاه لحضور عيد كبير يجتمع له مئات الرهبان ويتكلم فيه كبيرهم .

وهتف به هاتف قائلا : يا أبا يزيد أفعل ذلك فان لنا فيه إرادة ومشيئة !! وجاء العيد ولبس أبو يزيد ملابس الرهبان وحضر مجلسهم الكبير ، ثم تقدم كبيرهم إلى منصة الكلام، ولكنه لم ينطق بلفظ واحد، فسألوه عن سبب امتناعه عن الكلام فأجاب : كيف أتكلم وبينكم محمدي ؟ فتعجبوا للأمر ، وطالبوه بالكشف عنه حتى يقتلوه ولكنه قال : والله ما أدلكم عليه حتى تحلفوا لى بأنكم لا تؤذونه ولا تشوشون عليه فوافقوه على ذلك . وهنا قال رئيس الرهبان : أقسمت عليك أيها المحمدى بالله إلا ما قمت من بين الجماعة . فهب أبو يزيد قائما ، وذكر اسمه ، وهنا سأله رئيس الرهبان بضعة أسئلة أجاب عنها أبو يزيد إجابات تفصح عن موقف الإسلام وعقيدة التوحيد . وهنا كشف رئيس الرهبان عن سره وقال : أصارحكم القول بأنى قد أبطنت الإسلام سرا منذ سنتين ، فلم يلبث أن أسلم جميع الرهبان الحاضرين[1].

ومهما يكن من صحة هذه القصة أو عدم صحتها إلا أنها تشير إلى مكانة أبى يزيد الروحية وعلو مرتبته فى الطريق الصوفى ، وقوة تأثيره فى معاصريه .

المعرفة :

سئل أبو يزيد عن درجة العارف فقال : ليس هناك درجة ، بل أعلى فائدة للعارف وجود معروفه . وقال : العابد يعبده الحال والعارف يعبده فى الحال . وسئل : بماذا يُستعان على العبادة ؟ فقال : بالله أن كنت تعرفه .

ومن أقواله : غلطت فى ابتداء أمرى فى أربعة أشياء : توهمت أنى أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه ، فلما انتهيت رأيت ذكره سبق ذكرى، ومحبته سبقت محبتى ، ومعرفته سبقت معرفتى ، وأن طلبه سبق طلبى

* * *

(١) قصة أبى يزيد البسطامى مع الراهب ــ مخطوطة بالمكتبة الاهلية بباريس مجموع رقم ١٩١٣ عربى ، ورقة ١٩٥ ومرجع عبد الرحمن بدوى شطحات الصوفية ، ملحق ٣ ص ١٧٣ .

لقد عرضنا لجملة من أقوال أبى يزيد وما أثر عنه من أفعال وذلك لكى نلقى الضوء على الوجه الملتزم بالشريعة من سيرته ، الأمر الذى يدرج تصوفه فى عداد الحركة الصوفية السنية التى يلتزم أصحابها بحدود الشرع وتكاليفه . إلا أن قسماً كبيراً من أقواله المسماه بالشطحات قد أثارت ثائرة الفقهاء وأهل الرسوم، فقالوا بمروقه عن الدين وجاء الشبلي ثم الحلاج وقد أوغلا فى هذا الباب بغير رفق مما أفضى بالحلاج إلى الصورة المحزنة التى انتهت بها حياته كما سنرى فيما بعد . فما هى اذن هذه الشطحات ؟ وما حقيقتها ؟.

الشطح وحقيقته :

انتهى أبو يزيد فى مواجده إلى الفناء عن نفسه، والبقاء فى الألوهية، والاتحاد بها وقد عبّر عن هذا الحال بالشطحات .

« والشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة، ودعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهى بطريق يُشعر بالنباهة »[1].

ويعرفه صاحب اللمع بقوله : « الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى »[2]. ويستطرد فيذكر أن ظاهر الشطح مستشنع وباطنه صحيح مستقيم، ولهذا فان الشطحة التى تكون غالباً بصفة المتكلم – تبدو غريبة فى ظاهرها مع أنها صحيحة فى باطنها .

واذن فالشطح تعبيرٌ عن حال وجد فائق للطبيعة، لا تستطيع النفس أن تكتم أمره لشدته وغلبته ، فتكشف عن حقيقته وهى سر بين العبد والرب ، بعد أن تحقق اتحادهما ، وانتفت التفرقة بينهما ، فيكون الخطاب بصيغة المتكلم إذ يتحدث الواصل على لسان الحق ، لأنه صار والحق شيئاً واحدا .

وقد حرم الصوفية إذاعة سر هذا اللقاء الفريد بين العبد والمعبود ، فمن أذاع فقد شطح ، واستنادا إلى هذا التحريم يمكن تفسير موقف كل من الجنيد

---

(١) راجع التعريفات للجرجانى مادة : شطح .

(٢) اللمع للسراج ص ٣٤٦ نشرة نيكلسون

والشبلي من محنة الحلاج أثناء محاكمته ، فقد رفضا الصورة التى أذاع بها شطحاته وإن كانا يتفقان معه فى مضمونها .

ويحلل ماسينيون[1] ظاهرة الشطح فيذكر ، أنه فى الشطح يشعر الصوفى أن ثمت محدثاً عالياً هو الذى يلهمه وينطقه « فيجرى حوار بين النفس الخاشعة المستغرقة وبين الحكمة الإلهية العالية . هنالك تتخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها الوقتية ، وتسمع فى باطنها أحاديث قدسية ثم تصلح النفس لغتها وفقا لتلك الأحاديث ، وعلى وصيد الاتحاد الصوفى تقف ظاهرة الشطح ، هذه الدعوة إلى التبادل ، والتى توزع العاشقين باستبدال كل منهما دوره بدور الآخر ، وترغب النفس فى التعبير « بصيغة المتكلم » ، ومن غير شعور منها بذلك ، عن مقاصد المحبوب نفسه ، وإن فى هذا لأشد امتحان لتواضعها ، وإنه لختم لاصطفائها » .

من هذا التحليل يتضح أن عناصر الشطح الضرورية هى :

١ – شـدة الوجـد .

٢ – أن يكون الصوفى فى حال سكر .

٣ – ممارسة الواصل لتجربة الإتحاد التى يتم خلالها استبدال الأدوار : فيسمع الواصل فى داخل نفسه هاتفا يدعوه إلى الإتحاد .

٤ – أن ينطق الواصل بصيغة المتكلم متحدثاً باسم الحق ، ويكون فى حال الغيبة عن الشعور والمحو عن ذاته .

١ – الوجـد : لا يتم الاتحاد إلا بعد وجد حمس شديد مقرون بالاضطراب والحركة والانفعال العميق وهذا ما تمتاز به حالة الشطح .

يقول السراج : « الشطح فى لغة العرب هو الحركة ، يقال شطح يشطح : إذا تحرك فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة ، لأنها حركة أسرار الواجدين ،

---

(١) ماسينيون : « بحث فى أصول المصطلح الفني للصوفية المسلمين » ص ٩٩ باريس ١٩٢٢
عبدالرحمن بدوي : شطحات الصوفية ص ٤

إذا قوى وجدهم ، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها »[1] والواجد يضطرب ويتحرك ويهتز بعنف لعجزه عن احتمال شدة هذا الانفعال الجامح[2].

ولكن ما هى البواعث التى ينشأ عنها الوجد أو تكون سببا فى اشتعاله وشدة غليانه ؟

يقول أبو سعيد الأعرابي : « الوجد : ما يكون عند ذكر مزعج أو خوف مقلق أو توبيخ على زلّة ، أو محادثة بلطيفة، أو إشارة إلى فائدة أو شوق إلى غائب أو أسف على فائت، أو ندم على ماض، أو استجلاب إلى حال أو داع إلى واجب أو مناجاة بسر ، وهى مقابلة الظاهر بالظاهر، والباطن بالباطن، والغيب بالغيب، والسر بالسر[3]، واستخراج مالك بما عليك مما سبق لك لتسعى فيه[4]، فيكتب لك بعد كونه منك[5]، فيثبت لك قدم بلا قدم ، وذكر بلا ذكر[6]» .

يتضح من هذا النص أن أهم عناصر الوجد على الاطلاق .. هو المناجاة بسر وأن قوام ظاهرة الشطح هو إذاعة هذا السر والكشف عنه[7]؛ أما التمهيد

---

(١) اللمع ص ٣٠٨ (م.س)

(٢) وقد ميز الصوفية بين الواجد المتحرك والواجد الساكن، وفضلوا الساكن على المتحرك ، وأرجعوا شدة حركة الواجد إلى قوة الوارد وأثره .

(٣) أى الشعور بالهوية بين العبد والرب فيصبح باطن العبد هو ظاهر المعبود ، وباطن المعبود هو ظاهر العبد ، وكأن ناسوت الله يظهر لاهوته .

(٤) أى أن حال الوجد يستخرج للعبد حقيقته الالهية التى وجدت وجودا سابقا ، وعليه أن يجاهد ويسعى للاستحواذ عليها بعد أن كشف له الوجد عنها « يلاحظ هنا تأثير أفلاطون » وأما قوله : بما عليك ، فمعناه أداء ما عليك من حقوق وواجبات نحو الحق .

(٥) فيكتب لك بعد كونه منك : أى تتحول فى حال الاتحاد من الناسوت إلى اللاهوت - فينتفى الناسوت ، وتتحقق باللاهوت ، ومعنى بعد كونه منك : أى تستعيد أصلك الالهى السابق الذى غفلت عنه ، فيتم الكشف خلال الوجد لاهوتك الذى كان محجوبا بناسوتك .

(٦) أى يثبت لك اللاهوت بدون الناسوت ، والذكر بلا ذكر أى يستحيل إلى الذكر نفسه بوصفه المذكور ، فلا يعود بحاجة إلى الذكر ، إذ استغنى بالذكر المذكور عن الذكر الذاكر . (ع. بدوى : ص ٦)

(٧) السراج : اللمع ص ٣٠٩

للوجه فإنه يحصل – كما يقول أبو سعيد – عند الانزعاج أو الخوف أو التوبيخ أو ورود وارد أو حديث هاتف أو إشارة لطيفة مبرقة أو هم أو شوق أو انتظار لفيض نوراني واسترحام لحصول الحال ...

ويُعد الشوق أقوى هذه العوامل الممهدة للوجدة ، إذ أنه شوق إلى الاتحاد بالله اتحادا كاملا يتلاشى فيه الازدواج بين المحب والمحبوب إذ يصبحان شيئا واحدا فى الجوهر والفعل ، ويكون هذا الشوق فى بداية الأمر مصحوبا باسترحام ورجاء لتحقيق هذا الاتحاد بما يلوح للمريد من بوارق غير ثابتة ، تخلف فى نفسه قلقاً ووحشة مما يزيد من شدة وجده ، لأنه يكون حينئذ على عتبة الإتحاد قبل تمام تحققه .

وحينما يتم تحقق الإتحاد تختفى الإشارة إلى كل من الصوفى والله ، لأن الاشارة إلى كل منهما تصبح عين الإشارة إلى الآخر ، إذ لا يكون ثمّت غير واحد هو الكل فى الكل .

هذا ولا يقتصر الشطح على صورة بعينها من الإتحاد، بل لقد يحدث فى أية صورة من صوره ، وترجع أهمية فكرة الإتحاد فى تكييف عملية الشطح إلى أنها تنطوى على اعتراف صريح بتساوى الأديان كلها سماوية وغير سماوية ، إذ يرى الصوفى فى الوجود مجلى للوحدة الشاملة فالوجود واحد وهو الله ، بحيث تنتفى كل تفرقة بين الخالق والمخلوق والله والوجود .

٢ – السكــر : السكر من أكثر العناصر – بعد الوجد – تأثيراً فى تكوين ظاهرة الشطح ، ويحدث السكر بعد ورود وارد قوى يغلب على السالك فيغيب عن إحساسه ، ويكاشف السالك بنعت الجمال ، فتطرب روحه وينتشى قلبه .

يقول عزالدين المقدسي :

فإن كنت فى سكرى شطحت فاننى	حكمت بتمزيق الفؤاد المفتت
ومــن عجب أن الذيــن أحبهم	وقد أعلقوا أيدي الهوى بأعنة
سقوني وقالوا: لاتغن، ولو سقوا	جبال حنين ما سقــوني لغـنت

ومعنى هذا أن الصوفى فى حال سكره تنكشف له حقيقته العظمى وهى أنه والألوهية شيء واحد ، أو أنه ليس ثم غير وجه الله ، وهذا هو المقصود من « السقاية » ، وهو بعد هذا وقد أسكرته هذه الحقيقة لا يستطيع إلزام نفسه بالصمت وعدم الغناء ، أى إذاعة السر .

فالسكر إذن هو الإمتداد الطبيعى لحال الوجد أو هو التصعيد المباشر لفوران الوجد ، ولا مدخل فى هذا السكر للهذيان أو الهلوسة كما يدعى ابن تيمية وأضرابه من المنكرين لظاهرة الشطح .

٣ - **تبادل الأدوار** : ما الذى يحدث خلال حال السكر ؟ إن النفس وهى فى حضرة الألوهية يكشف لها الحق عن سر الإتحاد وذلك بضرب من الإلقاء فى الروع أو النفث الروحانى ، فيطوف بها طائف أو يهتف بها هاتف مؤذنا لها بأن تستبدل دورها بدوره ، فترتفع الأنية من بينهما ويصبحان شيئا واحدا ، والنفس حينما تسكرها غبطتها بمعرفة سر وجودها فتتحدث بصيغة المتكلم على لسان الحق .

ويتميز التصوف الإسلامى عن غيره من أنواع التصوف - ولاسيما التصوف المسيحى - بعملية تبادل الادوار بين العبد والحق، والإذن للعبد بالتعبير بصيغة المتكلم . فلقد فصلت الشريعة الاسلامية بين العبد والرب ، بينما قربت بينهما الحقيقة (أي التصوف) إلى حد التماس والإتحاد التام أى الغلو فى التوحيد بين العبد والرب .

بينما نجد فى التصوف المسيحي فكرة « التوسط » إذ أن « التجسد » هو أظهر تعبير عن « التوسط » ، فالمسيح « يتوسط » إذ يتحد اللاهوت بالناسوت فى شخص المسيح ، ولهذا فان الاتحاد بالألوهية عند الصوفى المسيحي إنما يتم عن طريق وساطة المسيح ، فلا يمكن للصوفى المسيحي أن يتحد مباشرة بالرب ، إذ لابد له من المرور بالمسيح . أما فى التصوف الاسلامى فلا وسيط بين العبد والرب ، فإذا قام اتحاد بينهما فإنه يحدث مباشرة ، إذ يقوم الصوفى المسلم بهذا الفعل وحده من تلقاء نفسه بدون حاجة إلى وسيط ، فيدلف إلى قلب الألوهية ليفنى فيها فلا يبقى بعد هذا إلا ذات

الله ، فلا يرى الصوفى إلا وجودا واحدا هو الوجود الإلهى بل تنتفى إثنينية المشاهد والمشاهد ، فكأن الحق يرى ذاته بذاته ، وهذا هو تفسير صدور الشطحات بصيغة المتكلم كما أشرنا ، وتعد هذه أعلى منزلة فى التوحيد « فلا يشهدك الحق إياك »[1]. « فلا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سره وحشة لظهور الحق عليه ، هنالك لا يخطر بباله شيء آخر غير الحق ، فالشواهد عن سره مصروفة ، والأعراض عن قلبه مطرودة ، فلا شاهد يشهده ولا عرض يعبده ، ولا سر يطالعه ، ولا بر يلاحظه ، هو فى حقه عن حقه محجوب ، وفى حظه عن حظه مسلوب ، فلا نصيب له فى نصيب ، وهو مأسور فى أوفر النصيب ، والحق أوفر نصيب »[2].

٤ - الغيبة عن الشعور : لايتحقق الوجد والسكر المفضى إلى الإتحاد والذى يعبر عنه الشطح إلا إذا كان الصوفى فى غيبة عن شعوره،فيشعر بأنه قد خلع قميصه أو جسده كما يقول الصوفى ويحس بأنه طائر معلق فى الفضاء اللانهائى لا تحده حدود المكان أو الزمان فلا يشعر بما حوله من الأغيار .

الخلاصـــة :

١ - إنه لما كان التوحيد حصيلة فناء الصوفي عن ذاته الخاصة فى ذات الألوهية خلال حال السكر - إذ هو شهود عيانى للحق فى ذاته لذاته - لهذا فإن الصفات والأسماء الإلهية يمكن أن تنسب - فى هذه الحالة - إلى العبد إذ يرى الصوفى ذاته فى مجلى الألوهية سارية فى الكل ومحيطة بالكل .

٢ - ومن الصوفية من لا تبلغ بهم أذواقهم إلى هذا المدى من التوحيد المطلق وهؤلاء يظلون فى مرتبة دون مرتبة الأحدية فلا تصل بهم التجربة الصوفية إلى عتبة الإتحاد ، فيبقى الشاهد والمشهود قائمين فى غير اتحاد .

٣ - إذا كان لباب المعرفة عند الصوفية هو التوحيد الذى لا يبلغه الصوفى إلا فى حال السكر ، وكان السكر يفضى إلى الشطح ، لهذا فإن الشطح يصبح

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٠٣ نشرة أربري القاهرة ١٩٣٣

(٢) م.س ص ١٠٣

مرحلة ضرورية فى طريق التوحيد أى فى تحقيق المعرفة وفى تكوين صفة العارف عند السالك ، واذن فالمعرفة تصدر عن أهل الشطح ولا تصدر الشطحات إلا عن أهل المعرفة ، وكل من لا يبلغ مرتبة الشطح لا يسلك فى عداد العارفين[1].

٤ – أن الشطحات ولو أن عباراتها الظاهرة تبدو منفّرة للفقهاء وأهل الشرع، إلا أنها تعبر فى حقيقتها الباطنة عن أكمل مرتبة فى التوحيد إذ أنها تقصر الوجود الحق على الذات الالهية .

شطحات أبي يزيد :

لقد كان أبو يزيد أول من صدرت عنه شطحات بصيغة المتكلم بعد محاولات أولية عند إبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية ، وقد قام الجنيد يشرح طائفة من هذه الشطحات وذهب إلى أن حال أبى يزيد ووجده الشديد الجامح ساقه إلى التفوه بعبارات لايفهمها إلا من سبر أغوارها ومارس نفس التجربة ، ونعم بشهود أنوار الحق، ولهذا فالجنيد ينفى ما يوهمه ظاهر الشطحات ، ويخطىء من أيدها على ظاهرها ومن كفّر صاحبها على السواء ويلجأ إلى تأويلها بحيث تتفق مع حقائق الشرع كما فعل السراج صاحب اللمع .

ونجد بعد هذا قبولاً لهذه الشطحيات وتحليلاً عميقا لها عند الحلاج ، بينما نجد الشبلى يوافق أبا يزيد على شطحاته ولكنه يعيب عليه إقدامه على إذاعتها والكشف عنها على الملأ وعلى غير الخاصة من أرباب المواجد والأذواق .

وبعد الشبلى لا نكاد نجد شطحات أصيلة واضحة كشطحات أبى يزيد ، بل إننا لنجد نقداً مستتراً لهذه الشطحات عند ابن عربى، وذلك لأن المحن التى واجهها الصوفية فى هذا العصر دفعت بأرباب الحقائق إلى التزام أسلوب الرمز للتمويه على الفقهاء سترا لأسرارهم ومواجدهم العميقة إيثارا للسلامة وتلمسا للنجاة من بطش حملة لواء الشرع من المنكرين للتصوف من أمثال ابن تيمية وتلامذته .

---

(١) شطحات الصوفية : ص ١٤

وسنعرض فيما يلي نماذج من شطحات أبي يزيد لكي تتضح لنا من خلالها العناصر المميزة للشطح على الوجه الذى أوردناه :

قال أبو يزيد :

١ - « سبحانى ! سبحانى ! ما أعظم سلطانى ! »[١]

٢ - « أنا لا أنا ، أنا أنا ، لأنى أنا هو أنا هو ، أنا هو هو . »

٣ - « طاعتك لي يارب أعظم من طاعتى لك » .

٤ - « رفعني (أي الله) مرة فأقامني بين يديه وقال لي : يا أبا يزيد ! إن خلقي يحبون أن يروك . فقلت : زينى بوحدانيتك ، وألبسني أنانيتك ، وارفعني إلى أحديتك - حتى إذا رآني خلقك قالوا : رأيناك فتكون أنت ذاك ، ولا أكون أنا هناك »[٢].

٥ - « تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد ﷺ : لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين »[٣].

٦ - « لأن تراني مرة خير لك من أن ترى ربك ألف مرة »[٤]

هذه صور من شطحات أبي يزيد يتضح منها استخدام أبي يزيد لصيغة المتكلم فى التعبير عن ذات الله . ومهما يكن من غلبة الوجد على الصوفى العارف - الأمر الذى يدفع به إلى الكشف عن سر الاتحاد - إلا أن إذاعة هذه التعبيرات - التى يشعر ظاهرها بالخروج على العقيدة والمروق عن الدين كان لابد من أن يفضى إلى التصادم بين الصوفية والفقهاء وعامة المؤمنين ، وفى ذلك الخطر كله على إيمان الكافة ، وفتح لثغرات يلج منها المتشككون والمتربصون بالدين .

---

(١) راجع : النور من كلمات أبى طيفور : مخطوط نشره وحققه ع . بدوى ص ١١ (شطحات الصوفية) .

(٢) السراج : اللمع ص ٣٨٢ .

(٣) شطحات الصوفية : ص ٢١ .

(٤) م . س ص ٢١ .

ويلاحظ أنه كما أن منهج التنزيه عند المعتزلة قد تأدى بهم إلى مواقف لا يقبلها النص القرآنى الصريح، فكذلك انتهى الصوفية أيضا إلى مثل هذه النتيجة حينما بالغوا فى منهج التنزيه ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن كلا الطرفين قد استخدم فى مجال الحديث عن الألوهية عبارات منفرة يمجها الذوق السليم ويأباها المؤمن الصادق الإيمان .

٣ - حمدون القصار « شيخ الملامتية » ت : ٢٧١ هـ[1]:

هو أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار ، نشأ فى نيسابور ، وصحب سلم بن الحسين الباروسى وأبا تراب النخشبى ، وعلى النصر أباذى ، وكان عالماً فقيهاً على مذهب الثورى ، وتوفى بنيسابور عام ٢٧١ هـ .

ويُعد أبو صالح حمدون هو شيخ فرقة الملامتية ، تلك الفرقة الصوفية التى نشأت فى نيسابور وانتشرت منها إلى العالم الاسلامى ، وقد سئل ابنه أحمد عن طريق الملامة الذى سلك فيه والده ، فقال : الملامة كما ذكر لى والدى هى الخوف من القدرية والرجاء من المرجئة .

ويذكر عنه صاحب كشف المحجوب أنه قدوة أهل الملامة والراضى بالبلاء من السلام ، وإليه تنسب القصارية وهى الاسم الثانى للملامتية وسنتناول الكلام عنها بالتفصيل فى موضوع آخر[2].

وقد كانت حياة حمدون شيخ الملامتية كلها زهد وتنسك وذم للدنيا ولطالبيها وتعبد وابتعاد عن كل مايذيغ البصر من إيحاءات ونزوات النفس الشريرة .

- وسئل حمدون : من العلماء؟ قال : المستعملون لعلمهم ، والمتهمون

(١) راجع : فريد الدين العطار (تذكرة الأولياء) ج١ ص٣٣ - السلمى (طبقات الصوفية) ص١٢٣ أبى نعيم (حلية الأولياء) ج١٠ ص ٢٣١ - الهجويرى (كشف المحجوب) ص ١٣٠ - ١٣٢ - ١٣٥ - ١٨٣ - ٢٦٣ - ٢٦٤ - ٣٣٧ - ٤١٢ - ٤٣٠ - ٤٦٠ (طبقات الشعرانى) ج١ ص٦٧ - الرسالة القشيرية ص١٠٤ ، ١٠٤ .

(٢) راجع القسم الثانى من هذا الكتاب عن (عن التنظيم الصوفى الإسلامى) .

آراءهم ، والمقتدون بسير السلف ، والمتبعون لكتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ ، والناهون عن المنكر ، صمتهم تفكر فى آلاء الله ونعمه ، نصيحتهم للخلق مبذولة ، وعيوبهم عندهم مستورة ، يزهدون الخلق فى الدنيا بالأعراض عنها ويرغبونهم فى الآخرة بالحرص على طلبها[1].

وقد حدث ذات مرة أن تسفه عليه رجل فسكت حمدون وقال : ياأخي ، نقصتني كل نقص لم تنقصني كنقص عندي[2]، ثم قال : تسفه رجل على اسحاق الحفظلى فاحتمله وقال : لأى شيء تعلمنا العلم ؟ وقال أنت عبد مالم تطلب من يخدمك ، فإذا طلبت خادماً ، خرجت من العبودية[3].

ومن أقواله : للخلق فى يوسف عليه السلام آيات ، وليوسف فى نفسه آية ، وهي أعظم الآيات وهى معرفته بمكر النفس وخدعها حين قال : « إن النفس لأمارة بالسوء »[4]، وقال : قد أخبر الله تعالى عن حقيقة طباع الخلق فقال ﴿ قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربى ، إذن لأمسكتم خشية الإنفاق ، وكان الإنسان قتوراً ﴾[5].

– ومن أقواله « من أصبح وليس له هم طلب قوت من حلال ، وهمّ ما جرى عليه فى سابق العلم له وعليه ، فإنه يتفرغ إلى كل شيء »[6]

– كما قال « أرى فى السؤال قوة وعزة نفس ، تظن أنك قد بلغت بهذا السؤال الحال الذى تخبر عنه ، أين طريق الضعف والفقر والتضرع والالتجاء ؟ وعندى أن من ظن نفسه خيراً من نفس فرعون فقد أظهر الكبر »[7].

– وسئل مرة « مابال كلام السلف أنفع من كلامنا ؟ فقال : لأنهم تكلموا

(١) حلية الأولياء ج١٠ ص ٢٣٢ .

(٢) نفس الموضع .

(٣) نفس الموضع .

(٤) يقصد قول زليخه « إمرأة العزيز » وما أبرىء نفسى ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء ﴾ سورة يوسف آية ٥٣ .

(٥) سورة الإسراء آية : ١٠٠

(٦) حلية الأولياء ج١٠ ص ٢٣١

(٧) نفس الموضع السابق .

لعز الإسلام ، ونجاة النفوس ، ورضاء الرحمن ، ونحن نتكلم لعز النفس ، وطلب الدنيا ، وقبول الخلق »[1] .

- ومن أقواله أيضاً « كفايتك تساق إليك ميسراً من غير تعب ولا نصب ، وإنما التعب في الفضول » وكذلك « مذ علمت أن للسلطان فراسة في الأشرار ، ما خرج خوف السلطان من قلبي »[2] .

تعقيب :

ويبدو من أقوال حمدون بن أحمد القصار أنه كان موغلاً في تيار الملامتية ، وشديد الوطىء على نفسه ، مندفعاً إلى طلب مذلتها حتى يستقيم له طريق الحق فهو يرى في ذاته نقصاً أشد مما يراه الغير فيها ، ويقدح في أي فضل يرتبه الغير لها ، ولا يرضى عن غير حال العبودية لها حتى تشقى من آفة الكبر . والفقر والضعف والنكية هى علامات في مواجهة الألوهية الشاملة التي تعمر أنحاء الوجود ، وهذا هو حال الملامتية التي يعد حمدون مؤسساً لها .

٤ - الحكيم الترمذي ت : ٢٨٥ هـ : .

هو أبو عبد الله الترمذي[3]، محمد بن على بن الحسين[4]، صحب أبا تراب النخشبي ، وأحمد بن خضرويه ، ويحيى بن الجلاء ، ومن تلاميذه أبو على الحسن بن على الجوزجانى ، وله التصانيف المشهورة في علوم القرآن ، وكتب الحديث ، وقد ذكره صاحب حلية الأولياء على أنه مستقيم الطريقة ، أي أن طريقته الصوفية كانت بعيدة كل البعد عن كل ما يعلق بالطرق الباطنية من آفات

---

(١) نفس الموضع السابق .

(٢) نفس الموضع السابق .

(٣) راجع : أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء ج١٠ ص٢٣٣ .
الهجويرى : كشف المحجوب ص ص ٤٣٠ : ٣٦٠
القشيري : الرسالة القشيرية ص ١٢٧

(٤) وينسب إلى ترمذ ، وهى مدينة تقدس على نهر بلخ بجيحون .

وخروج عن مذهب السلف الصالح ، وأما من حيث انتمائه إلى الفرق ، فقد كان من الذين رفضوا مذهب الإرجاء ، وردوا عليه .

ولقد ذكر الحافظ بن النجار فى تاريخه أن الترمذى كان إماماً من أئمة المسلمين له التصانيف الكثيرة فى التصوف وأصول الدين ومعانى الحديث ، كما ذكر الكلاباذى فى التعرف أنه كان من أئمة الصوفية ، وقال ابن عطاء الله السكندرى « صاحب الحكم العطائية » عنه فى كتابه « لطائف المنن » أن شيخيه أبا الحسن الشاذلى ، وأبا العباس المرسى كانا يعظمانه ، ويقولان عنه أنه أحد الأوتاد الأربعة .

وكذلك فمن الذين أفاضوا فى الكلام عن الحكيم الترمذى ، صاحب كشف المحجوب ، حيث ذكر عنه أنه أول من أرهص القول بالولاية ، كما ذكر أيضاً أن هناك فرقة صوفية تنسب إليه وتسمى « بالحكيمية » ، وأنه كان أوحد أهل زمانه فى علوم الظاهر والباطن ، وله تصانيف وكتب كثيرة ، وكانت قاعدة كلامه وطريقته على الولاية ، وكان يُعبر عن حقيقتها ، وعن درجات الأولياء ، ومراعاة ترتيبها .

ويقوم مذهب الترمذى – على ما يذكر صاحب كشف المحجوب – على أن لله تعالى أولياء اصطفاهم من الخلق ، وقطع هممهم عن المتعلقات ، واشتراهم من دعاوى نفوسهم وأهوائهم ، وأقام كل واحد منهم فى درجة من درجات الأولياء ، وفتح عليه باب من المعانى .

ويمضى الهجويرى فى شرح معنى الولاية فى التصوف عامة ، وعند الحكيم الترمذى خاصة ، فيذكر أن جميع مشايخ التصوف متفقون على إثبات الولاية والتى قسمها الكلاباذى إلى ولاية اختصاص ، وولاية اصطفاء واصطناع توجب معرفتها والتحقق بها : وهى ما ورد ذكرها فى القرآن الكريم حيث يقول تعالى : ﴿ ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[1]

والذى يعنينا من أقوال الهجويرى والكلاباذى أنهما يتمسكان بأن فكرة

(١) سورة يونس : آية ٦٢ .

الولاية هى فكرة إسلامية بحتة نشأت فى حمى الكتاب والسنة ، وبسبب منهما ، بينما نجد أن بعض الدارسين المحدثين مثل « آدم متز »[1] يرجعون الولاية إلى الغنوصية المسيحية ، حيث يزعمون أن المتصوفة المسلمين قد استمدوا منها هذه الفكرة ، ونقلوها إلى الإسلام .

أما الدكتور أبو العلا عفيفى فيرى أن فكرة الولاية قد انتقلت إلى الصوفية عن طريق الشيعة ، وهو يرى أن هذه الفكرة أخذها الشيعة والصوفية من مصدر سابق على الإسلام[2].

ومن الغريب حقاً أن يحاول بعض المؤرخين للحضارة الإسلامية أن يسلبوا الإسلام تلقائيته الخصبة ، وقدرات الممارسين فيه من علماء الكلام ، والفقهاء ، والصوفية على المبادرة والأفكار الجديدة ، والتى من السهل استنباطها من حياة المسلمين ، ومن البحث فى أغوار ومضامين المعانى الروحية للقرآن ، مضافاً إليها السلوك الروحى للرسول الكريم ولصحابته الأكرمين .

أما المراتب التى يتكلم عنها الهجويرى ، فهى تعد من جملة المواقف الروحية التى تتمثل فى السلم الروحى الذى يرتقى فيه السالك السيار عبر المقامات بما يترادف عليه من أحوال ومعارف ، ثم الثمرة العليا لهذا السلم ، والتى تتمثل فى مراكز كبار المشايخ من أوتاد وأقطاب ... الخ .

ومن أقوال الحكيم الترمذى التى من شأنها بيان مذهبه :

– نور المعرفة فى القلب وإشراقه فى عين الفؤاد فى الصدر ، فبذكر الله يرطب القلب ويلين ، وبذكر الشهوات واللذات يقو القلب وييبس ، فإذا شغل القلب عن ذكر الله بذكر الشهوات ، كان بمنزلة شجرة رطوبتها ولينها من الماء ، فإذا مُنعت الماء يبست عروقها ، وذبلت أغصانها ، وإذا منعت السقى ، وأصابها حر القيظ ، يبست الأغصان ، فإذا مددت غصناً منها انكسر ، فلا يصلح إلا للقطع ، فيصير وقوداً للنار ، فكذلك القلب إذا يبس

---

(1) راجع : « الحضارة العربية الإسلامية فى القرن الرابع هجرى ج٢ ص٣٠

(2) د. أبو العلا عفيفى : التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ص ٢٩٤ .

وخلا من ذكر الله ، أصابته حرارة النفس ونار الشهوة ، وامتنعت الأركان من الطاعة ، فإذا مددتها انكسرت ، فلا تصلح إلا أن تكون حطباً للنار ، وإنما يرطب القلب بالرحمة ، وما من نور فى القلب إلا ومعه رحمة من الله بقدر ذلك . فهذا هو الأصل ، والعبد مادام فى الذكر ، فالرحمة دائمة عليه كالمطر ، فإذا قحط فالصدر فى ذلك الوقت كالسنة الجدباء اليابسة ، وخريف الشهوات فيها كالسمائم ، والأركان معطلة عن أعمال البر ، فدعا الله الموحدين إلى هذه الصلوات الخمس رحمة منه عليهم ، وهيأ لهم فيها ألوان العبادة لينال العبد من كل قول وفعل شيئاً من عطاياه ، والأفعال كالأطعمة والأقوال كالأشربة ، فهى عرس الموحدين هيأها رب العالمين لأهل رحمته فى كل يوم خمس مرات ، حتى لا يبقى عليهم دنس ولا غبار ، فإن الله اختار الموحدين ليباهى بهم يوم الجمع الأكبر فى تلك العرصات الملائكة ، لأن آدم وولده ظهر خلقهم من يده بالمحبة ، والملائكة ظهر خلقهم من القدرة ، لقوله تعالى : «كن» فكان ، فمن محبته للآميين يفرح بتوبتهم »[1].

وكما ورد عنه أنه ، عندما سئل عن صفة الخلق أجاب « ضعف ظاهر ، ودعوى عريضة » :

ومن حكمه

« إذا سكنت الأرواح بالسر ، نطقت الجوارح بالبر » وقال « الولى أبداً فى ستر حاله ، والكون ناطق بولايته ، ومدعى الولايه ناطق بولايته ، والكون كله يكذبه » وقال « ما استصغرت أحداً من المسلمين إلا وجدت نقصا فى معرفتى ، وما منع الناس من الوصول إلا لركضهم فى الطريق بغير دليل »[2][3]

ومن أقواله أيضا : « ما صنعت حرفاً عن تدبير ، ولا ينسب إلىّ شىء منه ، ولكن كان إذا اشتد علىّ وقتى أتسلى به »[4]

(١) أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء ج١٠ ص ٢٣٤

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٢٧

(٣) نفس الموضع

(٤) نفس الموضع

– « من جهل أوصاف العبودية فهو بنعوت الربوبية أجهل »[1]

– « الدنيا عروس الملوك ، ومرآة الزهاد ، أما الملوك فتحملوا لها ، وأما الزهاد فنظروا إليها وأبصروا آفتها فتركوها »[2]

ويروى أبو بكر الوراق أن الحكيم الترمذى قال له يوما : يا أبا بكر : سأمضى بك اليوم إلى مكان ، فقلت الأمر للشيخ ، وسرت معه ، ولم يمض كثيراً حتى رأيت خيمة حمراء كبيرة جداً ، وتختاً ذهبياً موضوعاً على حافة عين ماء تحت شجرة خضراء وسط تلك الصحراء ، وقد جلس عليه شخص ارتدى ثيابا طيبة ، فلما اقترب منه محمد بن على « الترمذى » رضى الله عنه وسلم ، نهض الرجل وأجلسه تحت التخت ، فلما مضت مدة ، أقبلت من كل ناحية جماعة من الناس ، حتى اجتمع هنالك أربعون شخصاً ، فأشار إلى السماء ، فظهر مأكول فأكلنا ، وسأل محمد بن على [الترمذى] سؤالاً ، وتكلم الرجل طويلاً فى ذلك السؤال ، بحيث لم أفهم من حديثه كلمة ، فلما انقضى بعض الوقت استأذن محمد بن على ورجع ، وقال لى : يا أبابكر ، أذهب فقد صرت سعيداً إلى الأبد ، وعدنا إلى ترمذ بعد فترة ، وقمت أيها الشيخ ، أى مكان كان ذلك ، ومن كان الرجل ، قال : كان ذلك تيه[*] بنى إسرائيل ، وكان ذلك الرجل القطب المدُار عليه ، قلت أيها الشيخ ! كيف وصلنا فى هذه الساعة من ترمذ إلى التيه ؟ قال : يا أبابكر ، لا شأن لك بالوصول والسؤال والكيفية[3].

ويعلق الهجويرى على ذلك بأنه علامة على صحة الصحو لا السكر .

كما يروى أبو بكر الوراق أيضا قائلا « ذات يوم أعطانى محمد بن على الترمذى بعض أجزاء من تصانيفه وقال : « إلق هذه فى جيحون ، فلما

(١) حلية الأولياء ج١٠ ص ٢٣٥

(٢) نفس الموضع

(*) التيه هى أرض بين أيلة ومصر وبحر القلزم وجبال السرة من أرض الشام ، والغالب على أرض التيه الرمال ، وفيها مواضع صلبه ، وبها نخيل وعيون مفترسة قليلة ، ويتصل حد من حدودها بالحجاز . وحد ينتهى إلى مغازة فى ظهر ريف مصر إلى حد القلزم (أنظر معجم البلدان ج١ ص ٩١٢ .

(٣) الهجويرى كشف المحجوب ص ٤٦٣ .

خرجت نظرت ، فكانت كلها طرائف لطيفة فلم يطاوعنى قلبى ، فوضعتها فى منزلى وعدت وقلت له : ألقيتها ، قال : فما رأيت ؟ قلت : لم أر شيئاً ، قال : لم تلقها ، فقلت لقد صارت مشكلتى مشكلتين ، أحدهما : لِمَ يقول إلقها فى الماء ، والأخرى ، أى برهان سيظهر ؟ ورجعت وأخذت الأجزاء ، وجئت إلى شاطىء جيحون متألم القلب ، ورميت الأجزاء من يدى ، فرأيت الماء قد انشق ، وظهر صندوق مفتوح ، وسقطت فيه هذه الأجزاء ، وأغلق الصندوق بإحكام ، وجرى الماء على حاله ، فعدت وقلت له ، فقال : الآن ألقيتها ، فقلت أيها الشيخ استحلفك بعزة الله أن تقول لى هذا السر ، فقال : اعلم أنى كنت قد صنعت كتاباً فى علم هذه الطائفة يصعب على جميع العقول تحقيقه ، وقد طلبه منى أخى الخضر عليه السلام[1] ، وكانت سمكة قد أحضرت هذا الصندوق بأمره ، وأمر الله تعالى أن يوصله إليه[2].

تعليـــق :

ويتضح من جملة أقوال الترمذى أنه كان عالماً بمعتقدات القوم ، وأسرار الطريق ، وقد تكلم كثيراً عن الولاية ودرجاتها ، وعن المعرفة الصوفية فى حقيقتها ، وأشار إلى التمكين والتلوين ، وإلى السر الأعظم الذى لا ينكشف إلا للصوفية وحدهم ، وقد أشار إليه رمزا بالمفاتيح التى ألقيت فى صندوق يصل ما بين السالك والخضر نبى الأولياء عليه السلام ، وكذلك فقد أشار إلى طى المكان وطى الزمان ، وعلى أية حال فإن التصوف عند الحكيم الترمذى فى جملته صورة مبكرة للتصوف الإسلامى كما سنجد فيما بعد فى كتب مؤرخى التصوف .

---

(١) يلاحظ أن أمثال هذه الحكاية تتكرر فى كتب الصوفية ، إذ أن لكل صوفى نسب مع سيدنا الخضر ، وصلة روحية به ، إذ هو صاحب سيدنا موسى عليه السلام كما هو معروف فى القرآن الكريم .

(٢) كشف المحجوب ص ٤٧٣

٥ - أبو على الروذبارى ت ٣٢٢ هـ :

يعد أبو على الروذبارى من متصوفة الدور الأول الذين لم تتضح لديهم بعد المواقف الصوفية المذهبية ، ومضوا فى طريق العارفين يمهدون السبيل للسالكين فى هذا الطريق عن طريق الحكمة والموعظة الحسنة ، والالتزام بالربط التام بين مناسك العبادة وأسلوب المجاهدة الروحية ، أو بمعنى أدق هو من هؤلاء الصوفية الأوائل الذين فهموا تماماً معنى الصلة الوثقى بين الشريعة والطريقة والحقيقة .

ومن جملة أقواله :

- البداية هى كالنهاية ، والنهاية فهى كالبداية ، فمن ترك شيئا فى نهايته مما كان يعمل فى بدايته فهو مخدوع ، والمراد بهذا أن الذى بدأ طريق الصوفية فى إخلاص وقناعة ، ثم لم يمض به إلى نهايته بحيث لا تكون النهاية ، أى الوصول إلى الهدف الأخير من الطريق - وهو وجه الله أو الحضرة الإلهية أو معاينة الكشف أو الجذب - فإنه إذا لم يتحقق له ذلك وانتكس فى الطريق فلن يصل إلى بلوغ هذه الثمرات الروحية ، وهو على هذا الحال يكون قد فقد حقيقة الطاعة والإخلاص ، وخدعه الشيطان ، فانتبذ طريق الجماعة والأخوة الروحية ، وهذا هو الخطأ المشين الذى يعاقب الله عليه أصحابه بإذلالهم فى حمأة النكسة ، وإنكسار النفس وضياعها ، ويكون هذا بمثابة إعلان أو إشهار بالطرد من الطريق .

وبينما نجد السالك السيار يمضى قدماً فى طريق الأنس لا تعكره كدورات الأيام متحققاً بفهم الإشارات الروحية حتى يصل إلى اليقين ، وهو فى هذا يقول « فإن تحقق صفو الوجد مشتملاً على الإشارات لا يذوى على أحد »

- وكان يقول أيضا :

حد القناعة محوّ الكـل منك إذا لاح المزيد بجد عنـه مطلـع[1]

---

(١) أنظر اللمع ص ٥٢٥

وكذلك

فإن تحقق وصف الوجه مشتملاً على الإشارة لم يلو على الطمع[1]

- ويقول : « لا رضى لمن لا يصبر ، ولا كمال لمن لا يشكر ، بالله وصل العارفون إلى محبته ، وشكروه على نعمته » وهنا نجد جملة من الأحوال والمقامات تتردد فى هذا القول مثل الرضا والصبر والشكر والوصول والمحبة ، كما نجد أيضا إشارة إلى العارف ثم إلى النعمة الإلهية التى تتمثل فى أن يهب الله الأحوال لقلوب المريدين ، وقد ربط الصبر بالرضا والشكر بالكمال ، والوصول بالمحبة وبالموهبة الإلهية .

وكان يقول إن المشتاقين إلى الله يجدون حلاوة الوقت عند وروده لما كشف لهم من روح الوصول إلى قربه ، وهى حلاوة أحلى من الشهد ، ويتردد فى هذا المعنى مصطلحات صوفية تشير إلى الطريق ، ومنها الوقت والوارد .

والوقت هنا هو الحال الذى يكون عليه المريد ، وكذلك الشوق والمشتاق وكذلك الوصول والكشف والقرب ... الخ .

ومن أقواله « من رزق ثلاثة أشياء فقد سلم من الآفات » :

(أ) بطن جائع معه قلب خاشع .
(ب) فقر دائم معه زهد حاضر .
(جـ) صبر كامل معه قناعة دائمة .

وتتردد هنا أيضا ألفاظاً صوفية منها الأرزاق جمع « رزق » ويقصد بها الرزق السماوى أى نفحات الأنس الإلهية ، والبطن الجائع إشارة إلى الزهد فى الدنيا ، والقلب الخاشع إشارة إلى إخلاص الوجدان الصوفى ، وتطهره استعدادا للمضى فى المجاهدة ، وأيضاً ينطبق هذا على قوله لأن إكتساب الدنيا هو مذلّة النفوس ، وأما اكتساب الآخرة فهو عزه لها .

ومن أقواله أيضاً « من الإغترار أن تسىء فيحسن إليك ، الإنابة

---

(١) المرجع السابق ص ٤٣٦

والتوبة توهماً أنك تسامح فى الهفوات ، وترى أن ذلك من بسط الحق لك ، وفى هذا القول تربية للسالك يعرض فيها أبو على الروذبارى لآفات الغرور التى قد تصيب المريد فى أولى مراحل الطريق ، فيتوهم على غير حق أن الله قد أسقط عنه الصغائر فى الأخطاء ، وأنه غُفر له فيتخلى عن الإنابة والتوبة ، ويشعر عن غير حق أنه أصبح فى مقام البسط بالنسبة لله سبحانه وتعالى أى أنه موضع الرضا والقبول الإلهى ، ومقام البسط هو على عكس مقام القبض ، وقد يكون البسط حالاً عند البعض أو مقاماً عند الآخرين .

وهذا المقام أو الحال تتجلى فيه النفس فى صورة الكمال النورانى والسعادة والعزة وتمام المعرفة وتمام الكشف ، وقد تحدث النكسة فى الطريق للمريد ، وهو فى حال البسط إذا ما أساء الأدب أثناء مثوله فى الحضرة الإلهية ، ويكون ذلك عائقاً له عن تحصيل ما هو أعلى من مقامات العارفين .

ومن أقواله أيضا « تشوقت القلوب إلى مشاهدة ذات الحق ، فألقيت إليها الأسامى فركنت إليها مشغوفة بها عن الذات إلى أوان التجلى[1]

والمراد بالأسامى الصفات ، وهو يشير فى قوله إلى أنه حينما اشتاقت قلوب العارفين إلى مشاهدة الذات الإلهية فتقدمت الأسامى - أى الصفات - لكى تكون موضوعاً لهذا الشوق ، ولتشغل النفس بها عن الذات إلى حين ترويض النفس .

٦ - أبو بكر الشبلى ت : ٣٣٤هـ :[2]

هو أبو بكر « دلف بن جحدر » وقيل اسمه « جعفر بن يونس » وأصله من خراسان ، ولكنه ولد فى بغداد أو سامراء ، وكان أبوه من كبار الحراس فى بلاط الخليفة العباسى ببغداد ، وقد أشتهر الشبلى فى الفترة المعاصرة للحلاج ، وقد توفى عام ٣٣٤هـ أى ٨٤٦م عن سبعة وثمانين عاماً ، وبذلك يكون ميلاده على وجه التقريب حوالى عام ٢٧٥هـ .

(١) حلية الأولياء ج٢ ص٣٥٧

(٢) راجع عنه :

ويحكى عن الشبلى حادثة وقعت له ، وكان لها تأثير فى إيقاظ قلبه من الغفلة ودفعه إلى طريق القوم ، ومقتضاها أنه قد جاءته فى أحد الأيام رسالة من الخليفة تدعوه للمثول بين يديه ، وكان الشبلى فى ذلك الوقت حاكما على بلدة « دماوند » واتفق أن وصلت رسالة أخرى إلى حاكم الرى للمثول بين يدى الخليفة فى نفس الوقت ، وبعدما ارتدى الشبلى وحاكم الرى الثياب الرسمية التى يخلعها الخليفة على ولاته ، وليمثلوا بها بين يديه ، وحدث أن تمخط حاكم الرى ومسح أنفه وفمه فى تلك الثياب التى خلعها عليها الخليفة ، ووصل ذلك إلى علم الخليفة ، فأمر بأن تنزع عنه تلك الثياب ، وأن يعاقب بشدة ، ويقال من وظيفته كحاكم .

وحينما رأى الشبلى ذلك حدّث نفسه قائلاً « إذا كان هذا الرجل الذى تمخط فى ثياب حاكم يعامل مثل تلك المعاملة القاسية ، فما هو الشأن إذا كان قد تمخط فى ثياب الخليفة نفسه ، ومن ثم فقد عاد إلى الخليفة ، وتوجه إليه بالحديث قائلا : « أيها الأمير إنك موجود فان ، وتغضب لأن الثياب التى وهبتها لولاتك يحدث لها ما حدث لثوب أمير الرى ، وأنت تعلم ما قيمة الزى الذى ترتديه ، إن الله ، وهو مالك الملك ، قد منحنى ثوب الشرف والعزة ، ومحبته ومعرفته ، فكيف يقبل أن استخدم ذلك كمنديل فى خدمة رجل فان .

ومالبث الشبلى أن غادر بلاط الخليفة ، وذهب من توه إلى جماعة الصوفى خير النساج فتاب على يديه ، ومكث عنده بعض الوقت حتى أرسله النساج بدوره إلى الجنيد ، ولزم الشبلى صحبة الجنيد الذى أخذ يوجهه ويعده لدخول الطريق بالمجاهدة ، وتصفية النفس فأمره أولاً بالعمل فى الصيد ، ثم بيع الملح ،

= اللمع للطوسى .
مرآة الجنان لليافعى ص ص ٣١٧ : ٣١٩
طبقات الصوفية للسلمى
حلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى
الرسالة القشيرية
تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ج٤ ص٣٨٩
كشف المحجوب للهجويرى ص ص ١٥٥ : ١٥٦
وفيات الأعيان لابن خلكان ج٢ ص ٢١٥

وبعد ذلك أمره بالتسول فى بغداد لمدة عام ، ولما لم يشعر الشبلى بأنه قد حصّل من وراء ذلك شيئاً مفيداً من المعرفة اللازمة لسلوك الطريق ، إلا أن الجنيد كان يبغى من وراء ذلك إشعاره بأنه لا خير فى الإعتماد على الناس ، وبعد ذلك أمره بأن يذهب إلى البلدة التى كان يحكمها ، ويرد ما عليه من مظالم لأهلها ففعل ذلك لدرجة أنه ظلّ يجد طوال أربع سنوات فى طلب واحد من أهل المظالم حتى وجده فاسترضاه ، ثم رجع إلى الجنيد الذى أمره بأن يعود سنة أخرى إلى التسول لكى يقضى على مافى نفسه من كبرياء وعجب .

وكان الشبلى يدفع للجنيد ما يحصله من التسول ، ولكن الجنيد كان يتركه جائعاً ، ولا يعطيه مما حصله شيئا ، وحينما انتهى العام ضمه الجنيد إلى جماعته مشترطاً أن يكون خادماً للجماعة ، وبعد مرور عام آخر سأله الجنيد عن رأيه فى نفسه فأجابه الشبلى بأنه يشعر بأنه أقل الموجودات شأناً ، فقال له الجنيد : الآن أرى أن إيمانك تام .

ومنذ هذه اللحظة مضى الشبلى يحمل فى كمامه السُكر ، ويضع فى فم كل من يقول « الله » قطعة من السكر ، ثم بعد ذلك كان يضع الدراهم والدنانير فى فم كل من ينطق باسم الله ، ولكنه لم يكتف بذلك ، بل امتشق حسامه بعد ذلك لكى يطيح برقبة كل من يشير إلى الاسم الإلهى ، ولما سئل عن سبب هذا التحول ، قال إنى كنت أظن أن الناطقين باسم الله ينطقون الاسم الإلهى بعد تجربة ومعرفة خالصة ، ولكنى تأكدت الآن أنهم ينطقون الاسم الإلهى عن غير وعى أو معرفة أو إيمان ، ولكن تمشياً مع التقليد ، وأنه لا يسمح أن يذكر اسمه تعالى بلسان غير طاهر .

وأخذ الشبلى يسجل بعد هذا اسم الله على كل مكان يقابله ، وحينما وصل إلى مسامعه فجأة صوت يذكره بأنه إلى متى يبحث عن الاسم الإلهى ، وأنه إذا كان مؤمناً حقاً فيجب أن يبحث عن ذات الله ، وليس عن اسمه فقط ، أى يبحث عن المسمى وليس عن الاسم فقط .

وحينما استمع الشبلى إلى هذا الهاتف فارقته الراحة وصفاء النفس ، واستبد به حب عنيف لم يستطع أن يقاومه ، فألقى بنفسه فى مياه نهر الفرات العميقة ،

ولكن مياه النهر قذفت به إلى الشاطىء ، فمالبث أن ألقى بنفسه إلى النار ، ولكنها لم تلحق به أذى ، فقصد بعد ذلك إلى مكان تجمعت فيه سباع جائعة ، ورمى بنفسه عليها ففرت السباع مذعورة منه ، وبعد ذلك ألقى بنفسه من على قمة جبل فحملته الريح وأرسلته سالمًا إلى الأرض ، واستبد به القلق بعد ذلك ، واتجه إلى الله صارخاً كيف أن الماء ولا النار ولا الحيوانات الجائعة أو الجبال لم تقض عليه ، وحينذاك سمع هاتفاً قائلا ما معناه: إن من هو مقبول عند الله لا يمكن أن يكون مقبولاً عند أحد غيره .

ولما كثرت نزوات الشبلى المشابهة كبلّه الناس وأودعوه فى مستشفى للمجاذيب ، وقالوا أنه مجنون ، فرد عليهم قائلاً: إننى فى نظركم مجنون وأنتم أصحاء ، إنى أدعوا الله أن يزيدنى من جنونى هذا ، وأن يزيدكم من هذه الصحة ، لأن هذا الجنون يقربنى من الله أكثر فأكثر ، وأما هذه الصحة التى أنتم عليها فهى تجعلكم بعيدين عن الله .

وحينما أرسل الخليفة أحد الأطباء للعناية به رفض أن يتناول الدواء ، وقذف به بعيداً قائلاً إن مرضى هذا لا يشفى بهذا الدواء ، وقد ظلّ الشبلى مقيداً فى سلاسله إلى أن توفى عام ٣٣٤هـ .

ومن أقوال الشبلى التى يمكن أن تتضح معها مكانته فى التصوف[1]:

– أنه عندما سئل عن الوفاء أجاب بأنه هو « الإخلاص فى النطق ، واستغراق السرائر بالصدق »

– وكان يقول التصوف ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك .. وهو أيضا التآلف والتعاطف .

– وسئل عن الزهد فقال هو « تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء »

– وقيل له نراك جسيما بدينا والمحبة تضنى ، فأنشأ يقول .

أحب قلبـــى ومــــا درى بدنى   ولـو درى ما أقــام فى السمـــن

---

(١) راجع طبقات السلمى ص ٣٣٩ إلى ص ٣٤٨ ، حلية الأولياء ج

– ومن أقواله أيضا : « قلوب أهل الحق طائرة إليه بأجنحة المعرفة ، ومستبشرة إليه بموالاة المحبة » وكان يقول عن الحرية « الحرية هى حرية القلب لا غير »

– وسئل هل يتحقق العارف بما يبدو له فقال : « كيف يتحقق بما لا يثبت ، وكيف يطمئن إلى مالا يظهر ، وكيف يأنس بما يخفى ، فهو الظاهر الباطن ، الباطن الظاهر ثم أنشأ يقول :

فمن كان فى طور الهوى ذاق سلوة ... فإنى من ليلى لها غير ذائق

وأكثر شىء نلته من وصالها ... أمانى لم تصدق كلمحة بارق

ويتبين من هذا قصده أن الحقيقة بعيدة ، وأن من يقولون أنهم رأوها إنما رأوا ظناً وأمانى وحسباناً .

– ومن أشعاره كذلك :

وكذبت طرفى فيك والطرف صادق ... وأسمعت أذنى منك ما ليس تسمع

ولم أسكن الأرض التى تسكنونها ... لكيلا يقولوا إننى بك مولع

فلا كبدى تهدا ، ولا لك رحمة ... ولا عنك إقصاء ولا فيك مطمع

فكأنه إذا تراءى له تحقيق حال ... شوشه بالتلبيس والإشكال

– وسئل الشبلى إلى ماذا تستريح قلوب المشتاقين ، فقال إلى سرور من اشتاقوا إليه وموافقته ، وأنشد يقول :

أسر بمهلكى فيك لأنى ... أسر بما يُسر الإلف جداً

ولو سئلت عظامى عن بلاها ... لأنكرت البلا وسمعت جحدا

ولو أخرجت من سقمى لنادى ... لهيب الشوق بى يسأله رداً

– وسئل الشبلى إلى ماذا تحن قلوب أهل المعارف فقال إلى بدايات ما جرى لهم فى الغيب من حسن العتاب فى الحضرة بغيبتهم عنها . وأنشأ يقول :

سقيا لعهدك الذى لو لم يكن ... ما كان قلبى للصبابة معهداً

ومن خلاصة أقوال الشبلى تستبين لنا بعض المعالم الرئيسية لتصوف العصر

ومنها أن الحب عند الصوفية أصبح له سلطانه الواسع الكبير وأنهم حينما يدلفون إلى هذا المنطلق الكبير من عالم الصوفية يرشفون كأس الحب حتى الثمالة ويغشى الحب أبصارهم وحياتهم ، وهو حب مطهر عن الدنس موجه إلى الله وهو أساس الألفة مع الله والإخلاص فى طلب المعرفة ، والجد فى ترقى السلم .

والأمر الثانى الذى نجده عند الشبلى أنه على الرغم من أن الأحوال عند الصوفيه هى مواهب إلهية لا تكاد تثبت إلا بتأييد من عند الله ، وأنها عندما تثبت وتتكرر تصبح مقامات يُعرف بها أصحاب المراتب من الصوفية إلا أنه لا يتمسك بهذه الأحوال زيادة فى التأكد من أنها نابعة حقيقة من المصدر الإلهى ، ومن النبع الخاقانى الذرار .

وهكذا عرف الشبلى بأنه صوفى متعلق بالمقامات بعد أن رسخت ، فاراً من الأحوال فى بدواتها مخافة أن تكون ظنونا أو أوهاماً أو من عبث الشيطان بالصوفية ، وهذا الموقف من الشبلى كان ضروريا جداً لكى يتأسى به المتصوفة بعد أن ذاع أمرهم وتوهم البعض منهم أنهم الواصلون ، فانتكسوا وذلك بعد أن عبث الشيطان بمواجيدهم فصور لهم أحوالاً شيطانية على أنها من قبيل الأحوال الإلهية وهذا حال كثير من الذين ارتدوا فى منتصف الطريق ، وتملكتهم جذبات الشيطان .

٧ - جعفر الخلدى ت : ٣٤٨هـ :

هو أبو محمد جعفر بن نصير الخلدى[1]، ولد فى بغداد وتوفى فيها عام ٣٤٨ هـ ، وعرف باسم محمد الخواص السائح ، اللامح القوام ، ذى الأخلاق الحميدة ، صحب أخيار الرجال ومنهم الجنيد وسفيان الثورى ، ورويم البغدادى وسمنون المحب ، وكان من نفس طبقة الصوفية التى انتموا إليها ، مع أننا نرى أنه قد لا يخرج بأقواله عن طائفة متأخرى الزهاد فى الإسلام .

وكان أبو جعفر من صوفية بغداد الذين اهتموا بالمجاهدة ، وسلكوا طريق تربية النفس ومعاجلة أمراضها الأخلاقية المذمومة ، وإظهار طبيعة العلاقات

(١) راجع حلية الأولياء ج١ ص٣٨١ - ٣٨٢ .

الجادة بين المرء والآخرين ، وتقديم الفتوة والإخلاص عن الرياء والنفاق ، وتطهير القلب من الشواغل عن الله والتوكل عليه فى الرزق « أينما كان العبد ، وأينما استقر به المقام » ، والمضى فى سبيل المجاهدة الحقة حتى تسكن التقوى قلب المؤمن وتحقق له سكينة الصالحين إن شاء الله . ومن أقوله فى لذة المعاملة مع الله :

« لا يجد العبد لذة المعاملة مع الله مع لذة النفس ، لأن أهل الحقائق قطعوا العلائق التى تقطعهم عن الحق قبل أن تقطعهم العلائق عنه سبحانه »[1].

ويقصد أبو جعفر بهذا القول ، أن لذة المعاملة مع الله أى الغبطة الروحية التى يحس بها الواصل إلى ، الحضرة الالهية والمتحقق بها ، هذه الغبطة تشغل نفس المريد ، وتطغى على كل ما علاها من لذة النفس التى يشعر بها من سعادة لأى أمر ، وهذه اللذة الخاصة بالنفس إنما تمحى لكى تفسح الطريق للذة أو غبطة شديدة تنجم عن صلة النفس بالله وقربه منها ، وتحققها بأنه تعالى أقرب إليها من حبل الوريد كما فى قوله تعالى : ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾[2].

ولهذا فهو يوضح موقفه هذا مفسراً سبب هذا العكوف النفسى فى حالة تواجد لذة المعاملة مع الله فى النفس بأن نفوس الصوفية أو أهل الحقائق أو السالكين مع الله ، تبدأ أولا بقطع العلائق – أى عدم التعامل – مع غير الله ، أى مع الخلائق ، فمادامت علاقتهم تتجه إلى الله وتعاملهم لا يتجه إلى الخلائق لأنهم بذلك يكونون على صلة بالله وحده وهم يحترزون من إقامة أى علاقات أو صلة دنيوية مع الخلائق أى مع غير الله ، ويقطعون كل علاقة من هذا النوع مع غير الله .

وثمة نقطة أخرى وهو أنه فى هذا العصر الذى عاش فيه الخلدى ، كان المعنى ينصب على أن الله هو الذى يتفضل حباً منه لأهل الحقائق ، بأن يقطع بينهم وبين الخلائق الدنيا ، وأن يفيض عليهم الحب والمعرفة ، ويكون قطع

(١) الرسالة القشيرية ص ١٦٧ .

(٢) سورة ق آية : ١٦

العلائق إذن تفضلاً من جناب الحق ، ووهب منه سبحانه وتعالى على من اصطفاهم من عباده الصالحين .

– ومن أقواله فى الفتوه « أن الفتوة احتقار النفس وتعظيم حرمة المسلمين »[1].

والفتوة هى تربية فروسية معروفة ، وهى مطلب من مطالب رسول الله ﷺ ، التى يطالب بها شباب المسلمين ورجالهم ، وبها ترتفع مكانة المسلمين وتعظم شوكتهم ، وهى بالإضافة إلى الفروسية الجسدية ، أخلاق مثالية تحض على نجدة الغير وإغاثة الملهوف وحماية الديار والسهر فى الدفاع عن الثغور الإسلامية وفى الرباط مع جيوش الإسلام – أما المقصود بها هنا عند أبى جعفر فهو المعنى الأخلاقى أو الدينى أو كما ورد فى القرآن الكريم عن أهل الكهف : ﴿ إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى ﴾[2]

والمقصود بأن الفتوة هى احتقار النفس ، أنه بقدر ما يحتقر المرء ذاته ويردع نزواتها ويضغط على أهوائه بقدر ما يكون فى ذلك إعلاء لشأنها وتعظيم لحرمتها ودفعاً لها إلى سلوك الطريق إلى الحق ومع الحق ، وهذا هو المعنى الذى يبحث فيه الصوفى من قدر نفسه ، إنما يرتبط بما يعتنقه أهل الملامتية من آراء ، أنهم يرون أن ترويض الإرادة الإنسانية الفردية والوصول إلى تمام تطهيرها إنما يكون عن طريق إيلامها وتوجيه اللوم المستمر لها ، ففى ذلك إيقاظ لها من بواطن الغفلات وتحطيم لكبريائها وعزتها القائمة على التسلط والتحكم فى رقاب الناس .

ومن أقواله فى مواجهة النفاق والرياء والحض على الإخلاص :

« الفرق بين الرياء والإخلاص أن المرء يعمل ليرى والمخلص يعمل ليصل »[3]

---

(١) حلية الأولياء ج١٠ ص٣٨١ ، ٣٨٢ راجع أيضا أبى العلاء العفيفى – منشورات الجمعية المصرية الفلسفية – الملامتية والفتوة والتصوف .

(٢) سورة الكهف آية : ١٣

(٣) حلية الأولياء ج١٠ ص٣٨٢

ويقول : « من لزم طريق المعاملة على الإخلاص أراحه الله من الدعاوى الكاذبة »[1]

والأمر الذى لاشك فيه أن من جملة الرذائل الدينية ، ومن بين آفات النفس المتردية ، نجد النفاق والرياء وهما رذيلتان مضادتان للصدق والإخلاص ، ولما كان من الممكن أن يثاب أو يعاقب المرء إذا كان الإخلاص أو عدمه أمرا ظاهرا يراه الجميع ويشعرون به ويحكمون عليه ، كان من الصعوبة بمكان أن يحكم الناس على ما بطن من أفعالهم أو سيئاتهم قبل أن تتخذ طريقها إلى التنفيذ ، وهذا هو ما يفعله الصوفى ، إذ أن الصوفية قوم يبنون إخلاصهم على نوايا باطنية وليس على مظاهر خارجية فحسب ، وربما فعلو ما هو مضاد لها فيما بعد ، ومن هنا كان الإخلاص والصدق من أهم مميزات الصوفى ، لأن فضائله فى معظمها باطنية بعيدة عن الظهور وكان الله وحده هو الذى يستطيع أن يتحقق وأن يعرف مدى إخلاص عبده السيار ومدى نفاقه وريائه .

ومن أقواله فى التوكل : « التوكل استواء القلب عند العدم والوجود »[2]

أى أن التوكل عنده هو أن يكون الرزق وعدمه لدى قلبك سواء بسواء ، فلا تفرح بما آتاك ولا تحزن على مالم تحققه ويقول الله عز وجل فى محكم آياته : ﴿ لكيلا تأسوا على مافاتكم ولاتفرحوا بما آتاكم ﴾[3]

ويروى الخلدى عن الجنيد هذه الرواية فيقول : « دخلت على الجنيد فوجدته محموماً ، فقلت ياأستاذ : أدع الحق تعالى أن يشفيك . فقال : لقد كنت أدعو بالأمس فنوديت فى سرى : أن جسدك ملك لنا ، فإذا شئنا جعلناه صحيحا ، وإذا شئنا جعلناه عليلاً ، فمن أنت حتى تتداخل بيننا وبين ما نملك ؟ فاقطع تصرفك لتكون عبداً ، والله أعلم بالصواب »[4].

ومن أقوله فى التقوى : « أن ما بين العبد وبين الوجود أن تسكن التقوى

(١) حلية الأولياء ص٣٨٢ .

(٢) كشف المحجوب ج١ ص٣٦٨ .

(٣) سورة الحديد آية : ٢٣ .

(٤) حلية الأولياء ج١٠ ص٣٨٢ .

قلبه ، فإذا أسكنت التقوى قلبه نزلت عليه بركات العلم ، وزالت عنه رغبة الدنيا »[1]

أى أن صلة العبد بهذا العالم هو أن يستقر فى مقام التقوى ، وأن تكون التقوى هى قوام حياته وهى مرتبة إيمانية عالية ، إذا سكنت لديه أشاعت فى ذاته روح الطمأنينة والاستقرار فيتجه إلى العلم ، فتتنزل عليه بركاته وتزول عنه أهواء الدنيا ورغباتها . فيكون من عباد الله الذين يمشون على الأرض هونا مصداقا لقول الله عز وجل : ﴿ وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون ، قالوا سلاما ﴾[2].

هذه هى أقوال أبى جعفر محمد الخلدى ، تنم عن تقوى وصلاح وشفافية روحية وسعى واقتدار على الطريق ، وتوكل تنفتح له معه مغاليق الإيمان ، فتكون المجاهدة والصدق والإخلاص طريقا للوصول إلى الكشف واليقين كما سيحدث فيما بعد فى الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامى .

وبعد أن استعرضنا بعض الأقوال المتصوفة من الدور الثانى وتجاربهم الروحية ، فإنه يمكن أن نميز الفترة الثانية من أطوار الحركة الصوفية فى الإسلام بظهور طائفة من شيوخ التصوف الهامين من أمثال السراج صاحب اللمع والذى هاله ما وصل إليه حال المتصوفة من إظهار أسرار تجاربهم الروحية ، الأمر الذى عرضهم لنقمة الفقهاء فحاول أن يبرر هذه المواقف وأن يقرب بينها وبين مواقف أهل السنة وأخذ عن السراج الامام أبو حامد الغزالى[3]

فى القرن الخامس الهجرى . ونجد الغزالى يتكلم فى كل أبواب التصوف تقريبا فيخوض فى ميدان المعرفة الصوفية ويقول : إن السعادة التى وعد الله بها

---

(١) الرسالة القشيرية ص١٦٧ .

(٢) سورة الفرقان آية : ٦٣ .

(٣) أشرنا إلى موقف الغزالى استكمالا لمباحث هذا الدور من أدوار التصوف الإسلامى ، على الرغم من أن الغزالى قد ظهر فى وقت متأخر عن هذا الدور (القرن الخامس الهجرى) والسبب فى هذا أن موقف الغزالى يرتبط أشد الارتباط بالتصوف السنى عامة ، ويعد امتدادا طبيعيا لحركة التصوف كعلم للارادة أو الاخلاق تلك الحركة التى تميز بها التصوف فى الدور الثانى من أدواره .

المتقين ليست هى الجنة ونعيمها ولكنها المعرفة والتوحيد . وفسر المعرفة بأنها معرفة حضرة الربوبية المحيطة بكافة الموجودات إذ ليس فى الوجود شيء سوى الله وأفعاله . والكون كله من أفعال الله . أما التوحيد على رأيه فهو أن يدرك العارف الواجد الله سبحانه وتعالى على حقيقته من حيث هو . أى من حيث أن له صفات الألوهية . ومن حيث أن له أفعالا ينفرد بها ولا يشاركه فيها غيره . فالمعرفة الصوفية إذن ـ على رأى الغزالى ـ هى معرفة الربوبية المحيطة بكل الموجودات ، والصوفى فى معرفته لأفعال الله ، أى لخلق الله ، يتجه بهذه المعرفة الصوفية إلى ذاته تعالى فيدرك وحدته الحقيقية بالله من حيث أنه فعل من أفعال الله . وحينما يصل إلى هذا المقام ويتحقق بهذا الاتصال الروحى السامى يشعر بغبطة عميقة . ويتكلم الغزالى أيضا فى الاحياء .. عن المعرفة التى تتولد عنها هذه السعادة الدافقة فيقول إن العلوم على قسمين :

علوم ضرورية : يحكم العقل بصدقها .

علوم غير ضرورية : وهى التى تحصل فى القلب فى بعض الأحوال .

وهذه الأخيرة تحصل فى القلب بطريق الإلقاء ويسمونه الإلقاء فى الروع أى فى النفس - وهو نوع من البث الخفى فى النفس لا نعرف من أين يأتى ، ويسمى إلهاما . وهو قوام المعرفة الصوفية التى يجعلها المتصوفة أعلى مرتبة من مرتبة المعرفة القائمة على الإدراك الحسى والعقلى والمستخدمة فى العلوم والمعارف البرهانية والحسية الكسبية . وقد يتخذ بعضهم العلم الاستدلالى الكسبى مع المجاهدة والتطهر والخلوة وسيلة لاجتلاب العلم اللدنى القائم على الإلهام وهو المعرفة الأحق بالنظر . وهؤلاء هم متفلسفة الصوفية أمثال : السهروردى وابن عربى . وكذلك ابن سينا فى رسائله الصوفية كحى بن يقظان أو رسالة الطير . فان هؤلاء المتفلسفة من الصوفية يبدأون الطريق بأسلوب غير أسلوب المجاهدة ، إذ أنهم يروضون النفس ويطهرونها عن طريق إكتساب العلوم ، فالعلم فى نظرهم يولّد الفضائل ويطهر النفس ويعدها لتجربة الكشف . وهذا معنى قول الغزالى : « إن بعض الصوفية يتخذون العلم الكسبى سبيلا لاجتلاب العلم اللدنى » .

وقد اشار الصوفية فى هذا الباب (باب المعرفة) إلى كشف حجب الحس ليصل المحجوب بعد رفعها عنه إلى ما وراء الحس أو الحجب من معانى . فإن رفع الحجب الحسية يعد جزءً من تعاليم الطريقة الصوفية فالنفس محجوزة أو محجوبة عن علمها بأستار يجب رفعها لكى تعلم ذاتها وتتحقق من مصيرها . وتتم عملية الرفع التدريجي لحجب الحس بطريقة المجاهدة وتصفية النفس عن كل ما سوى الله وتغذيتها بالذكر والأدعية والأوراد وقراءة القرآن وأداء المريد للفرائض وسائر العبادات مع العزلة والإعتكاف وقد يصل بعضهم بعد هذا إلى التنبؤ بالمغيبات ، وقد يصل البعض الآخر إلى أن يتحقق بمقام كن أو « المطاع »[1] فيتصرف فى الموجودات وتصبح هذه تحت إرادته ومن هنا

جاء معنى القطب الذى عليه عماد الوجود ولولا وجود هذا القطب لانهار البناء الكونى . والأقطاب هم علة بقاء هذا الكون وعلة حفظه واستمراره ، أو بمعنى آخر نجد أن تلك الصورة التى سيقدمها لنا الجيلى عن الإنسان الكامل فى كتابه « الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر » لا تتضمن صفات إنسانية كتلك الصفات التى نعهدها فى بنى البشر . وحتى إذا أشار الجيلى إلى صفات إنسانية لهذا الموجود الكامل فإن هذه الصفات يأخذها على سبيل المجاز فيشير بها إلى صفات أخرى ميتافيزيقية . فنجد الفعل الإنسانى هو الخلق الإلهى . والأمر الإنسانى لا يتعلق بالإرادة الإنسانية البشرية ولكنه أمر التكوين المتصل بفعل الخلق . والنطق الإنسانى ليس هو المعرفة الإنسانية والإدراك الإنسانى البشرى الذى يدرك مالا يجاوز ميدان العقل الإنسانى ويتعامل مع قوانين الطبيعة وقوانين الفكر بل نجد أن هذا النطق هو نطق من نوع آخر ، نطق معارض للنطق البشرى وإدراك مناقض له على طول الخط فالإدراك البشرى يقوم على احترام القانون الطبيعى ، أما النطق أو الإدراك الإنسانى عند الإنسان الكامل ، فإنه يقوم على إدراك ماهو خارق للقانون الطبيعى ، وكذلك القدرة على الإتيان بالكرامات والمعجزات ، وهذه الكرامات والمعجزات هي خوارق للقانون،وصفة تتعلق بالإنسان الكامل،وهذا الإنسان الكامل الذى

(١) راجع مشكاة الأنوار للغزالى ، نشرة أبو العلا عفيفى

تتحقق له الكرامات هو صاحب الولاية الصوفية . فالولي عند الصوفية هو الإنسان الكامل إذ هو القطب ، ولو أن بعض طوائف الصوفية ترى أن القطب أرفع منزلة من الولى ، بل هو أرفع منزلة من النبي عندهم - وبخاصة عن الباطنية كما يقول ابن تيمية فتاويه الأمر الذى دفع به إلى تكفيرهم .

أهم مميزات هذا الدور :

١ - فى هذا الدور استعمل الصوفية عبارات جديدة ، وظهرت لديهم مصطلحات كثيرة ، وتناولوا بالبحث مشكلات نظرية فلسفية ، وكان كلامهم فى المواجد والاذواق والمقامات والأحوال ، فأكثروا الكلام فى الوجد والقرب والبعد والقبض والبسط والسكر والمحو والجذب والمكاشفة ، كما أشاروا إلى التوحيد وإلى معنى وحدة الشهود ، ولم تكن وحدة الوجود التى بدأ ظهورها فى أواخر هذه الفترة إلا مظهراً من قولهم : « لا اله الا الله » فأخذوا يوسعون دائرة الألوهية ويضيقون دائرة المخلوقية حتى انتهوا إلى قولهم بأن لا موجود فى الحقيقة إلا الله . وهذا هو مضمون وحدة الوجود عند الصوفية .

هذه المسائل ظهرت فى القرن الثالث الهجرى ، ومهما قيل عن تأثير التصوف الهندى أو المسيحي أو الأفكار الفارسية أو اليونانية أو أفكار مذهب الصابئة وغير ذلك من التيارات الأجنبية على الحركة الصوفية الإسلامية ، فان حركة التصوف الإسلامى بدأت إسلامية - كما قلنا - واستمرت فى طريقها ذات أصالة ودفع ذاتى تنتقل من طور إلى طور وهى تحمل تأثيرات مختلفة لا تغير من طابعها الأساسى إلى أن وصلت إلى مرحلتها الأخيرة .

ونلاحظ أيضاً أن كثيراً من الصوفية لهم أقوال مبعثرة لا يمكن أن نستند إليها فى تكوين مذهب صوفى كامل ، وذلك مثل شطحات البسطامى وأقوال الجنيد ، ومتفرقات كلام ذى النون المصرى ، وعلى الرغم من ظهور هذه الأفكار التى أشرنا إليها وهى أفكار لاتتفق مع تعاليم الدين ، إذ أن ظاهرها يختلف مع الشرع ، إلا أن الكثيرين من معتنقى هذه الآراء كانوا متمسكين بدينهم يقيمون الصلاة فى أوقاتها ويؤدون الفرائض ، ولذلك كان بعض أهل

الحديث يعطفون على الصوفية ويغفرون لهم شطحاتهم لأنهم رأوا فيهم آيات من الورع والتقوى .

٢ – وعلى الجملة فإنه قد ظهرت فى هذا الدور – كما قلنا – المعرفة الصوفية والكشف الصوفى الذى تعاينه النفس خلال تجربة الاتحاد ، وظهر كذلك التمييز بين العارف والعابد ، وبين الشريعة والطريقة والحقيقة .

٣ – فى هذا الدور أيضا بدأ كلام الصوفى عن علم الحقيقة ، وحقائق الموجودات وترتيب الأكوان ، وصدورها عن الله ، وصلة العالم بالله ، كما تأثرت الفلسفة الإسلامية جملة بهذه النزعة الصوفية ، إذ أنها تقوم أصلاً – فيما عدا ابن رشد وفلسفته – على أساس أفلاطونى محدث يؤمن أصحابه بنظرية الفيض وصدور الموجودات عن الله ، وانتهاء سلسلة الصدور إلى روح القدس أو العقل الفعال مصدر إلهام النفس الإنسانية ، وأساس وجودها ، مما هو موجود أيضا عند فلاسفة الصوفية بأسلوب أو بآخر كما سبق أن ذكرنا من قبل .

٤ – ظهر كذلك تيار خطير وهو الذى رأى الصوفية من خلاله ، القدرة على التصرف فى الكون ، وكيف أن الصوفى حينما يصل إلى مقام كن أو المطاع يتسنى له بالهمة الإنسانية أن يحدث شيئا ما ، أى أن يسخر موجودات العالم ، وخصوصا موجودات العالم السفلى ، وعلى الرغم من أن هذه الظاهرة كانت شائعة بين رجال التصوف السنى ، إلا أنهم كانوا يؤمنون بأن الله إنما يجرى على يد أوليائه الصالحين أموراً هى من صميم أعمال القدرة بحب الحديث القدسى .

وقد ورد فى كتاب مشكاة الأنوار للغزالى ذكر هذه النظرية – أى نظرية المطاع – تطبيقا للآية الكريمة ﴿ ذى قوة عند ذى العرش مكين ٭ مطاع ثم أمين ﴾(١) ولكننا لوجود هذه النظرية فيها ، فضلا عن احتوائه على نظرية كاملة فى الإشراق فى موضع آخر من كتابنا هذا قررنا عدم صحة نسبة مشكاة الأنوار إلى الغزالى لوجود هذه النظرية فيها ، فضلا عن احتوائه على نظرية كاملة فى الإشراق

(١) سورة التكوير آية : ٢٠ ، ٢١

ستظهر فيما بعد عند السهروردى الإشراق بعد وفاة الغزالى بأكثر من ثمانين عاماً .

٥ - كان لظاهرة الشطح التى ذاعت فى أخريات هذا الدور أثرها الخطير فى استثارة رجال الشرع ضد المتصوفة ، الأمر الذى أفضى ببعضهم إلى نهايات محزنة كما سنرى فى الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامى ، لاسيما فى موقف الحلاج وتجربته المريرة .

٦ - بدأ بعضهم يمزج التصوف بعلم الكلام كالجنيد والمحاسبى ، ونجد أثر ذلك فى مباحث التوحيد ، وقد استمر هذا التيار فيما بعد عبر القرون المتأخرة عند الإيجى والبيضاوى والشعرانى وغيرهم من المتكلمين والصوفية ، حيث نجد خليطاً من علم الكلام والفقه والفلسفة والتصوف ينصهر فى بوتقة واحدة ، وتسمى بالحكمة الإلهية ، والأمر الذى لاشك فيه أن المتتبعين لهذا التيار المزجى الغريب يرون أنه قد ظهر فى بلاد المغرب والمشرق على السواء ، ولاسيما فى عصور الظلام ، حيث خيف فى القرون المتأخرة على العلم والثقافة الإسلامية من الضياع والتبدد ، لذلك عمل النظار فى كل علم من هذه العلوم الدينية على ضمها فى وشيجة واحدة مادامت كلها تتجه إلى خدمة الشريعة والحقيقة والعقيدة ، ومادام الهدف منها هو أعلى مرتبة فى الطلب ، وهو التوحيد ، وقد ازدهر هذا النوع من الحكمة ، وأصبح هدف المدارس وأصحاب الشروح على علم الكلام والفلسفة والتصوف فى إيران على عهد صدر الدين الشيرازى فى القرن السادس عشر الميلادى أى فى أواخر القرن العاشر الهجرى ، والذى سمى كتابه الأسفار الأربعة أو الحكمة المتعالية ويقصد بها الحكمة الإلهية .

٧ - كان لالتفاف الكثيرين من المريدين حول الصوفية الكبار أثره فى نشأة الطرق الصوفية كالطيفورية والحلاجية والنورية ، وقد أشرنا فى أكثر من موضع فى هذا الكتاب إلى بعض هذه الطرق التى لا تزال منتشرة فى العالم الإسلامى ، وقد تضمن الملحق الأخير لهذا الكتاب دراسة عن بعض طرق شمال وغرب أفريقية ، وعن الطريقة السنوسية خاصة .

٨ - ونحن بصدد استعراض الحياة الصوفية من خلال دورها الثانى ينبغى

لنا أن نكرر ما سبق أن أشرنا إليه فى مميزات الدور الأول ، وكيف أن منهج الأدوار التاريخى إنما يعطى صورة تقريبية وغير قاطعة للحركة الصوفية فى الإسلام ، ومن ثم فإن التقسيم الذى اتبعناه فى كتابنا هذا كان محاولة منهجية زمانية لإعطاء صورة تقريبية لتطور الحركة الصوفية عبر تاريخ المسلمين لكى يكون دراسة زمانية متطورة للوجه الروحى المشرق للحضارة الإسلامية ، ولكن هذا لا يعنى أن هذا التقسيم إلى أدوار يُعد حاسماً ومانعاً للتداخل الزمنى ، إذ أنه لا يمكن بالنسبة للتيارات الفكرية أو الروحية أن تخضع لأى قيد أو تحديد زمنى حاسم ، فقد يستمر تيار ما منطلقاً وحده عبر أدوار تالية عليه ، ولكن نقطة انطلاقه تكون فى دور سابق ، فمثلا نجد أن نقطة ارتكاز التصوف السنى إنما تتمثل زمانياً وواقعياً فى الدور الأول من أدوار التصوف الإسلامى حيث التزم الصوفية بالعقيدة والشريعة أى بالكتاب الكريم وسنة رسول الله ﷺ ، ولكن هذا لا يمنع أن تنضم شخصية كشخصية الغزالى أو السراج أو ابن تيمية فى تصوفه من حيث الانطلاق والبنية والموضوع مع التصوف السنى ، مع أنها مواقف صوفية انتشرت زمانياً فى خلال إنتشار التيارات الروحية للدور الثالث المتأخر زمانياً .

وقد آثرنا الاكتفاء بنماذج أصولية لهذا النوع من التصوف السنى قبل الدخول فى مضامين التصوف الفلسفى ، ولم نذكر من الشخصيات التى تتفق مع آراء هذه المدرسة السنية فى التصوف مادة وشكلاً ، ولكنها تبتعد عنها زمانياً مثل الشخصيات التى أشرنا إليها آنفا ، ومع هذا فإننا نحيل القارىء على ماكتبناه عن تجربة الغزالى الصوفية ، ولاسيما فى كتابه المنقذ من الضلال[1].

(١) أنظر كتابنا تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام

الدور الثالث ـ
من أدوار التصوف الإسلامى

وبعد انقضاء الدور الثانى أخذ نوع جديد من التصوف يبدأ فى الظهور ، وقد كانت الفلسفة قد أخذت تشق طريقها إلى محيط الحياة العقلية عند المسلمين ، ولو أن المذاهب الفلسفية لم تكتمل إلا فى وقت لاحق .

ويلاحظ أننا قد راعينا أن ندرج فى هذا البحث شخصيات صوفية ذات طابع صوفى كامل ، وقد استخدمت الفلسفة كأداة للتعبير عن مضامين الحياة الروحية ، ولهذا فإن التجاء هذا النوع من الصوفية إلى التفلسف لم يكن غاية لهم يستهدفونها من وراء تكوين المذهب ، بل كان الهدف النهائى روحياً بحتاً ، إذ أن الحكمة البحثية - أى الفلسفة - هى وسيلة من وسائل الوصول عندهم تجتمع إلى المجاهدة الروحية ، وثمرتها الحكمة الذوقية ، وأما الذى يجمع هاتين الحكمتين - أى بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية - فى ذروة الوصول إلى جناب الحق ، فهو الذى سماه السهروردى الإشراق بالحكيم المتأله ، وهو المتقدم فى الصناعتين ، أى فى كل من الحكمة البحثية والحكمة الذوقية على ما سنرى فيما بعد .

أما الفلاسفة فقد مضوا شوطا بعيداً فى التفسير الفلسفى للعالم بحسب المنظور الفلسفى المنطقى الذى يستند إلى البرهان وترتيب الأدلة ، ولا سيما عند الكندى والفارابى وابن سينا ، ولكنهم اضطروا إلى الوقوع فى أسر الصيغة الفلسفية التى شاعت عند الإسلاميين والمسيحيين حينذاك ، والتى تتمثل فى نظرية الفيض والعقول العشرة ، والتى كان مصدرها تاسوعات أفلوطين ، وبصفة خاصة أثولوجيا أرسطو طاليس ، وهى جزء ملفق من هذه التاسوعات ، ولم ننتبه إلى زيف هذه الأصول المنحولة إلا بعد أن نُقلت إلينا النصوص اليونانية الصحيحة بعد سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح ، وفرار علمائها منها قاصدين شمالى إيطاليا حيث استطاعوا أن يعيدوا النظر فى هذه الوثائق ، وأن يتمكنوا من التعرف على الوجه الصحيح لهذه النصوص اليونانية .

ويضاف إلى هذا التيار اليونانى الملفق الذى كان له أثره على الحياة العقلية والروحية عند المسلمين تياراً آخر من الآراء الغنوصية والفارسية ، والتى تألف منها ما عرف باسم الأفكار الباطنية أو الهرمسية ، وكان مصدرها أيضاً مدرسة الإسكندرية ، حيث تداخلت مع الكتب المحرفة ، وذاعت فيما بعد فى العالمين المسيحى والإسلامى ، وتمثلت عند المسلمين فيما ورد فى رسائل إخوان الصفا التى ينبغى الرجوع إليها لمعرفة التلفيق والغموض وأسلوب العرافة والسحر والتنجيم الذى أصاب العصور الإسلامية المتأخرة ، وكان له أثره البالغ على أساليب الطريق الصوفى وتيارات فكره المرتبطة به .

وعلى كل حال فإنه يمكن القول بأن المسحة الصوفية التى ارتبطت بالفلسفة الإسلامية عند بعض فلاسفة الإسلام من أمثال ابن سينا والفارابى ، قد جاءت بسبب قولهم بفيض العقول عن الواحد واعتبارهم العقل الفعال الإنسانى نهاية لسلسلة الفيوضات الإلهامية الصادرة من الواحد ، فيكون العقل الفعال هو مصدر الإلهام الإلهى للإنسان ، وكذلك مصدر الفيض والتعلم .

وهكذا تكتمل النظرة الفلسفية عند المسلمين بخاتمة صوفية هى لب المعرفة وثمرتها الأخيرة .

وقد أحس ابن سينا بعمق الصلة بين التصوف والتفلسف فشرح فى مقامات العارفين – وهو الجزء الأخير من الإشارات والتنبيهات – نظريته فى التصوف ، ووصف الأحوال والمقامات ، وتكلم باستفاضة عن الكسب والمواهب ، وعن حركات الترقى والسلم الروحى والذكر والسماع وغيرها من آداب التصوف ومطالبه .

ومع وجود هذا الرباط القوى بين الفلسفة والتصوف ، فإننا نكتفى بأن نوضح الصلة بين التصوف والتفلسف ، وكيف أن كلا منهما نتاج يختلف عن الآخر من حيث المنطلق والتصور ، فالفيلسوف يتجه إلى التفسير ومحاولة فهم العلاقة بين الله والعالم ، والصلة بين الإنسان والوجود كله ، ومدى ارتباط فعله بالفعل الإلهى ، ومعرفة واسعة بميتافيزيقا الفعل الإنسانى ، وبالأسباب التى تكمن وراء ظواهر الكون .. إلخ ، وهو يستند فى كل ذلك إلى الدليل

والبرهان – كما سبق أن ذكرنا – فى قبول المواقف ومناقشتها ولهذا فحينما تنضاف إليه ضميمة صوفية ، فإنها ترتبط بمذهبه ارتباطاً شكلياً كنتيجة لقول الإسلاميين بنظرية الفيض وبالعقل الفعال الذى التزمت معه الفلسفة الإسلامية بأن تأخذ فى النهاية وجهة صوفية غير مرتبطة عضوياً بجملة المذهب على الرغم من أن ابن سينا بالذات قد تعددت لديه الرسائل الصوفية إلى جوار مؤلفاته المشائية الكبرى والصغرى ، فهذه على الجملة فلسفة مشائية ينضاف إليها التصوف دون أن يكون مقصوداً لذاته من حيث هو أسلوب للمجاهدة والتطهر ، ومنهج عملى لتزكية النفس وبلوغها إلى جناب الحق جل جلاله .

أما الفلسفة الصوفية أو فلاسفة التصوف ، فهم على العكس من اصحاب الفلسفة المشائية الإسلامية ، إذ أنهم يبدأون حياتهم بتعلم الفلسفة المشائية ، وهى ما يسمى بالحكمة البحثية ، وذلك لإعداد أنفسهم عن طريق البحث العقلى للدخول فى طريق المجاهدة الروحية ، أى فى مجال الحكمة الذوقية ، فتكون الحكمة البحثية إذن مجرد مقدمة للإنطلاق منها إلى الغاية المرجوة ، وهى الحكمة الذوقية فيصبح طريق التطهر الروحى الصوفى هو الأصل ، وهو الهدف ، وهو الغاية رغم استخدامه للأسلوب البحثى كوسيلة أولية للوصول إلى الحضرة الإلهية ، أو إلى نور الأنوار .

ولما كنا قد عالجنا موضوع فلاسفة الإسلام المشائين فى موضع آخر من كتبنا[1]، لهذا فسنقوم فى هذا المجال بالتعرض لبعض فلاسفة الصوفية بادئين بالحلاج الذى – ولو لم يكن فيلسوفاً صوفيا بالمعنى التام – إلا أنه يعد بداية مرحلة جديدة إتخذ فيها المتصوفة وجهة باطنية أو فلسفية غير متمسكين – فى حقيقة أمرهم بالكتاب والسنة ، أو بمعنى آخر أننا نواجه فى الدور الثالث مرحلة تبتعد فيها مضامين التصوف الإسلامى عن الموقف السنى الخالص على الرغم من أن أصحاب هذا الدور جميعا يصرحون بأنهم يلتزمون جادة الكتاب والسنة على ما سنرى .

---

(١) راجع تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام للمؤلف

١ - الحسين بن منصور الحلاج[١] ٢٤٤ هـ - ٨٥٨ - ٣٠٩ هـ - ٩٢٢ م

« بدايات التصوف الفلسفى »

هو أبو عبد الله بن منصور بن محمى المعروف باسم « أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج »[٢]، ولد فى البيضاء عام ٢٤٤ هـ فى مكان يسمى بالطور من اصطخر بفارس ، وكانت نشأته فى واسط بالعراق .

وعندما ناهز سنه السادسة عشرة اتصل بالصوفى سهل بن عبد الله التسترى فى بلدة تستر بالأهواز ، وتتلمذ عليه لمدة سنتين .

وفى عام ٢٦٠ للهجرة ارتحل الحلاج إلى البصرة ومكث بها ثمانية عشر شهرا وهناك اتصل بالصوفى أبى عمرو عثمان المكى وأخذ عنه ، ولكن النزاع ما لبث أن دب بينهما ، فانفصلا على جفوة بينهما .

وفى البصرة أيضا تزوج الحلاج من زوجته أم الحسين ابنة الصوفى أبو يعقوب الأقطع،وفى عام ٢٦٤ قدم الحلاج إلى بغداد وتتلمذ فيها على الجنيد الصوفى . وكذلك فقد التقى بإبراهيم اخواص فى الكوفة بعد عودته من الحج إلى مكة عام ٢٨٢ هـ ، وبعد سنتين من حجه انشق على الصوفية واعتزل بتستر إلى عام ٢٨٦ هـ ، وفى هذه السنة بدأ رحلته إلى خراسان وفارس واستمرت هذه الرحلة خمس سنوات حرر أثناءها أولى مؤلفاته بالأهواز ، وسمى خلال هذه الفترة « بالحلاج » ثم سمى « بأبي المغيث » فيما بعد عام ٢٩٣ أثناء رحلته إلى الهند وتركستان ووعظه بهما ، وكان قد عاد لتوه من الحج الثانى إلى مكة عن طريق البصرة عام ٢٩١ ، وفى هذه السنة الأخيرة ولد ابنه حامد .

وقد قام الحلاج بحجه الثالث عام ٢٩٤ هـ وعاد إلى بغداد ، وهناك واجهته

---

(١) راجع ضميمة عن الحلاج بعنوان « مناقشة التفسير المسيحى للتصوف الإسلامى عند لويس ماسينيون ، وبالنسبة للحلاج خاصة »

(٢) هذه الدراسة تستند إلى : « أخبار الحلاج » ، « ديوان الحلاج » « الطواسين » « عذاب الحلاج و محنى الشخصى حية الحلاج للويس ماسينيون » وكذلك كتب التراجم والسير والطبقات الواردة فى البحث .

فتوى ابن داود الأصفهانى الظاهرى عام ۲۹۷م فاضطر إلى الهرب والاختفاء بسوس من أعمال الاهواز ، ولم يلبث أن اعتقل وتم استجوابه بسوس ، وكانت محاكمته الأولى أمام الوزير ابن عيسى واستمر حبسه ثمانية سنوات مما أكسبه عطف الجمهور .

وفى عام ۳۰۹ هـ استمرت محاكمته الثانية سبعة أشهر أمام الوزير حامد وانتهت بأن رفع حامد فتوى بقتله إلى الخليفة المعتضد (وسمى أيضا المقتدر) موقعا عليها من القاضى ابى عمر الازدى وأبى الحسين الأشنى .

وقد قتل الحلاج عند باب الطاق ، وأحرق جسده وذر رماده فى نهر دجلة ، وكانت وفاته فى ٢٤ ذى القعدة عام ۳۰۹ للهجرة .

هذا ويورد الخطيب البغدادى القصة الكاملة لحياة الحلاج ومحاكمته ومقتله[1] وكذلك يذكره صاحب وفيات الأعيان فيقول : « أبو مغيث الحسن بن منصور الحلاج » الزاهد المشهور . من البيضاء وهى بلدة بفارس ونشأ بواسط بالعراق وصحب أبا القاسم الجنيد وغيره . والناس فى أمره مختلفون من يبالغ فى تعظيمه ومنهم من يكفره .

ورأيت فى « مشكاة الأنوار » للغزالى فصلا طويلا عن حاله يعتذر فيها « الغزالى » عن قوله (أي قول الحلاج) : « أنا الحق » و « ما فى الجبة الا الله » ، وهذه الاطلاقات التى ينبو السمع عن ذكرها ، وقد حملها كلها على محامل حسنة ، وأولها ، وقال : هذا من فرط المحبة وشدة الوجد ...

وينسب إليه قوله :

لاكنت إن كنت أدرى كيف كنت ،ولا
لا كنت إن كنت أدرى كيف لم أكن

وقوله أيضا :

ألقاه فى اليم مكتوفا وقال له : إياك إياك أن تبتل بالماء

---

(۱) تاريخ بغداد : تأليف الحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى – المجلد الثامن ص ۱۱۲ – ١٤١ .

وعن ابن ثوابة القصرى أنه سمع الحلاج وهو على الخشبة يقول :

طلـبت المستقـر بكـل أرض فلـم أر لى بأرض مستقـرا
أطـعت مطامعـى فاستعبدتنـى ولـو أنى قنـعت لكـنت حرا

يقول صاحب الوفيات « وبالجملة فحديثه طويل وقصته مشهورة . والله متولى السرائر وكان جده مجوسيا ، وصحب أبا القاسم الجنيد ومن فى طبقته وأفتى (أكثر) علماء عصره بإباحة دمه .

ويقال إن آباالعباس بن سريج كان إذا سئل عنه يقول : هذا رجل خفى عنى حاله وما أقول فيه شيئا ، وكان قد جرى منه كلام فى مجلس حامد بن العباس وزير الإمام المقتدر بحضرة القاضى أبى عمر فأفتى بحل دمه وكتب خطه بذلك وكتب معه من حضر المجلس من الفقهاء : فقال لهم الحلاج : ظهرى حمى ، ودمى حرام وما يحل لكم أن تتقولوا علىّ بما يبيحه ، وأنا اعتقادى الإسلام ، ومذهبى السنة ، وتفضيل الائمة الأربعة : الخلفاء الراشدين ، وبقية العشرة من الصحابة ، رضوان الله عليهم أجمعين : ولى كتب فى السنة موجودة فى الوراقين ، فالله الله فى دمى !! ولم يزل يردد هذا القول وهم يكتبون خطوطهم ، إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا من المجلس ، وحمل الحلاج إلى السجن .

وكتب الوزير إلى المقتدر يخبره بما جرى فى المجلس ، وسير الفتوى ، فعاد جواب المقتدر بأنه القضاة ، إذا كانوا قد أفتوا بقتله ، فليسلم إلى صاحب الشرطة ، وليتقدم إليه يضربه ألف سوط ، فإن مات من الضرب ، وإلا ضربه ألف سوط أخرى ، ثم يضرب عنقه ، فسلمه الوزير إلى الشرطى ، وقال له ما رسم به المقتدر ، وقال : إن لم يتلف بالضرب فتقطع يده ثم رجله ثم يده ثم رجله ثم تجز رقبته وتحرق جثته ، وإن خدعك وقال لك : « أنا أجرى الفرات ودجلة ذهبا وفضة » فلا تقبل ذلك منه ، ولا ترفع العقوبة عنه . فتسلمه الشرطى ليلا ، وأصبح يوم الثلاثاء لسبع . وقيل : لست بقين من ذى القعدة ، سنة تسع وثلثمائة ، فأخرجه عند باب الطاق . واجتمع من العامة خلق كثير ، لا يحصى عددهم ، وضربه الجلاد ألف سوط ، ولم يتأوه ، بل

قال للشرطى لما بلغ ستمائة : ادع بي إليك ، فان لك عندى نصيحة تعدل فتح قسطنطينية ، فقال له : قد قيل لى عنك أنك تقول هذا وأكثر منه ، وليس (لى) إلى أن أرفع الضرب عنك سبيل ، فلما فرغ من ضربه قطع أطرافه الأربعة ، ثم جز رأسه وأحرق جثته ، ولما صارت رمادا ألقاها فى دجلة ، ونصب الرأس ببغداد على الجسر[1]. وجعل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوما . واتفق أن دجلة زادت فى تلك السنة زيادة وافرة ، فادعى أصحابه أن ذلك بسبب إلقاء رماده فيها .

وادعى بعض أصحابه أنه لم يقتل ، وإنما ألقى شبهه على عدو له ، والحلاج : بفتح الحاء المهملة ، وتشديد اللام ، وبعدها ألف ، ثم جيم وإنما لقب بذلك لأنه جلس على حانوت حلاج ، واستقضاه شغلا ، فقال الحلاج : أنا مشتغل بالحلج ، فقال له : امض فى شغلى حتى أحلج عنك ، فمضى الحلاج وتركه ، فلما عاد رأى قطنه جميعه محلوجاً ... »[2].

ويستطرد صاحب الوفيات فيرد على قول أبى المعالى الجويني (إمام الحرمين) الذى ذهب إلى أن الحلاج أحد ثلاثة تواطئوا على إفساد العقيدة الإسلامية بخطة مدبرة وثانيهم هو ابن المقفع أو المقنع الخراسانى فى قراءة أخرى أما ثالثهم فهو أبو سعيد الحسن بهرام القرمطى .

ويلاحظ أن ابن المقفع قد قتل عام ١٤٥ هـ فى عصر المنصور ، وكذلك فان بغداد التى شهدت مأساة الحلاج لم يتم بناؤها إلا فى عام ١٤٩ هـ ، بينما قتل الحلاج عام ٣٠٩ هـ أما المقنع الخراسانى فقد قتل نفسه بالسم عام ١٦٣ هـ ، وعلى هذا فمن المحال تاريخيا أن يلتقي الحلاج بأى من هذين الرجلين .

---

(١) وقد ذكر الخطيب البغدادى (تاريخ بغداد) أنه فى نهاية المحاكمة حاول الوزير أبو حامد أن يتنصل من تهمة أعدام الحلاج ويلقى بها على الأمة كلها ، فجمع الشهود والفقهاء الذين وافقوا على أعدامه وفى مقدمتهم ابن مكرم وأوعز إليهم أن يجتمعوا حول مكان صلب الحلاج ويصيحوا : « نعم ! أقتله : ففى قتله صلاح المسلمين ودمه فى رقابنا » فأنزله الجلاد من على الصلب ، وضرب عنقه ولف جذعه فى بارية وصب عليه النفط فاحترق وأصبح رمادا ، ذرة فى نهر دجلة ، أما رأسه فقد نصبها على سورا السجن .

(٢) وفيات الأعيان : ج١ ص٤٠٥ رقم ١٨١ طبعة محى الدين القاهرة .

وكذلك فإنه ليس هناك ما يثبت أن الحلاج التقى بالجنانى القرمطى الذى قتل على يد خادمه، ومع ذلك فمن الجائز القول باجتماعهما ، يبقى إذن – فى نظر صاحب الوفيات – أن يكون ثالث هؤلاء الثلاثة شخص آخر غير ابن المقفع أو المقنع الخراسانى ، ويرجح أنه ابن الشلمغاني (أبو جعفر من بن على الشلمغانى) الذى قتل عام ٣٢٢ هـ ، وقد أحدث مذهبا غاليا فى التشيع والتناسخ وحلول الألوهية فيه ، بل ادعى الربوبية . ومن أتباعه ابن أبى عون ، وقد قتله الخليفة الراضى عام ٣٣٢ هـ .

ويختتم ابن خلكان كلامه عن هذا التآمر الثلاثي على العقيدة الإسلامية بقوله : إن هذا كله من قبيل التمويهات والأخبار التى لم تثبت صحتها . وعلى أية حال فقد كان فى ظاهر أقوال الحلاج ما يشعر أهل الظاهر بخروج صاحبه عن العقيدة ومروقه عن الدين .

أخبـــار الحــلاج :

وقد وردت فى كتاب « أخبار الحلاج »[1] طائفة من الروايات عن حياة الحلاج ومعتقده .

١ – قال السراج : « وبلغني أن جماعة من الحلوليين (ومنهم الحلاج) زعموا أن الحق عز وجل اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعانى الربوبية وأزال عنها معانى البشرية » .

٢ – قال عمرو المكى : « كنت أُماشى الحسين بن منصور فى بعض أزقة مكة وكنت أقرأ القرآن ، فسمع قراءتى ، فقال : يمكنني أن أقول مثل هذا ففارقته » .

٣ – كان عمرو بن عثمان يلعن الحلاج ويقول : « لو قدرت عليه لقتلته بيدي فقلت : بأى شيء وجد عليه الشيخ . فقال : قرأت آية من كتاب الله عز وجل . فقال : يمكنني أن أقول أو أؤلف مثله وأتكلم به .

(١) أخبار الحلاج نشرة لويس ماسينيون

٤ – قال أبو بكر بن ممشاد : « حضر عندنا بالدينور رجل ومعه مخلاة فما كان يفارقها لا بالليل ولا بالنهار ، ففتشوا المخلاة ، فوجدوا فيها كتابا للحلاج عنوانه : من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان ، فوجه إلى بغداد ، فأحضر وعرض عليه ، فقال : هذا خطى وأنا كتبته ، فقالوا : كنت تدعى النبوة ، فصرت تدعى الربوبية ! فقال : ما أدعى الربوبية ولكن هذا « عين الجمع » عندنا ، هل الكاتب إلا الله تعالى ، واليد فيه آلة ؟! »

٥ – استعان الحلاج للتدليل على صحة أقواله بثلاثة من أصحابه منهم أبو محمد الجريري[1]، ولما سئل قال : « هذا كافر ، يقتل من يقول هذا

٦ – سئل أبو عبدالله بن خفيف عن معنى هذه الأبيات :

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدأ فى خلقه ظاهرا	فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب

فقال الشيخ :

على قائله لعنة الله ، قال عيسى بن فورك : هذا شعر الحسين بن منصور ، قال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر .

---

(١) استعان الحلاج بصديقيه الشبلى والجريرى لكى يؤيدا دعواه ولكنهما تنصلا من أقواله ، وقالا : « كاشفه الله ليدعى الخلق إليه فدعاهم إلى نفسه » وأنتهز القاضى أبو عمر الأزدى هذه الفرصة ووجه خطابه إلى الحلاج فى لهجة شامتة ظافرة قائلا :

هؤلاء هو أصحابك الذين استشهدت بهم قد أتوا ليشهدوا عليك . أحد منهم لم يصوب رأيك ، أحد لم ينسبه إلى الحسن البصرى ، لقد كذبت يا حلال الدم ! ونحن أيضا قد اطلعنا على كتاب الاخلاص للحسن البصرى وليس فيه شيء مما ذكرت » . وكان أبو عمر الأزدى يوجه السؤال تلو السؤال إلى شهود المحاكمة طالبا منهم أن يحكموا على أعتقاد الحلاج ، فأجمعوا على توجيه أبشع التهم إليه : أدعاء الربوبية ، معارضة القرآن ، نقض الشرائع ، وأنه ساحر محتال وخبيث كافر ، وفاجر يتزهد ، وجاهل يتفاخر ، يتعاطى السحر والسيمياء ويستعين بالجن والشياطين ، ولا يرى فرقا بين الكفر والايمان ، وهو يوزع على أتباعه قوارير مختومة فيها من رجيعة ليستشفوا بها . وأنه قال للجنيد : أنا الحق ، وقال للنورى : لوائى أشمل من لواء النبى عليه السلام (الخطيب البغدادى) .

٧ - قالت زوجة ابنه سليمان[١]: كنت نائمة فى السطح ، فأحسست به قد غشينى ، فانتبهت مذعورة لما كان منه ، فقال : إنما جئتك لأوقظك للصلاة . فلما نزلنا قالت ابنته : أسجدى له . فقلت : أو يسجد أحد لغير الله ، فسمع كلامى ، فقال : نعم !! إله فى السماء ، وإله فى الأرض .

٨ - قال أبو بكر محمد بن داود الفقيه الاصبهانى : « إن كان ما أنزل الله على نبيه ﷺ حقا ، فما يقول الحلاج باطل » .

٩ - روى صاحب تلبيس ابليس (ص ٣٧٣) عن الحلاج أنه كان يدفن شيئا من الخبز والشواء والحلوى فى موضع من البرية ويطلع بعض أصحابه على ذلك فإذا أصبح قال لأصحابه : إن رأيتم أن نخرج على وجه السياحة . فيقوم ويمشي والناس معه . فإذا جاءوا إلى ذلك المكان قال له صاحبه الذى اطلعه على ذلك : نشتهي الآن كذا وكذا . فيتركهم الحلاج وينزوى عنهم إلى ذلك المكان ، فيصلى ركعتين ويأتيهم بما طلبوا .

وكان يمد يده إلى الهواء ويطرح الذهب فى أيدي الناس ويمخرق (وهو يسمي هذه بدنانير القدرة) . وقال له بعض الحاضرين يوماً : هذه الدراهم معروفة ، ولكن أومن بك إذا أعطيتنى درهما عليه اسمك واسم أبيك ، فسكت الحلاج ولم يرد ، وما زال يمخرق إلى وقت صلبه .

١٠ - وعن أبى منصور القزاز بإسناد إلى شاهد رؤيا لصلب الحلاج قال : « لما أخرج حسين الحلاج للقتل ، مضيت فى جملة الناس ، فلم أزل أزاحم حتى رأيته . فقال لأصحابه : لا يهولنكم هذا فانى عائد إليكم بعد ثلاثين يوما . وكان اعتقاد الحلاج قبيحا » .

١١ - يذكر الشعراني[٢] أن الحلاج هو القائل : « لم يبق بيني وبين الحق اثنان ، ولا دليل بآيات وبرهان » .

---

(١) وقد رد الحلاج على هذه التهمة قائلا : أنى مسلم أعبد الله وأتبع سنة رسوله . ما عاذ الله أن أجر شيبتى هذه الدنايا . سامحك الله يا ابنتى وسامح الذين لفقوا هذه الحكاية ، لقد فاتك شىء واحد : وهو أن الشهر الذى قضيته معنا كان فى منتصف الشتاء ، وليس فى الصيف .

(٢) الشعرانى الطبقات الكبرى ص ٩٢

ويقول أيضا عن موسى : « ومتى كان موسى يطيق حمل الخطاب أو يأباه ولكن بالله قام وبه سمع » .

ومن أقواله أيضا : « من التمس الحق بنور الايمان ، كان كمن طلب الشمس بنور الكواكب » .

ومن قوله كذلك :

« ما انفصلت عنه ولا اتصلت به » . أى أنه قائم به منذ الأزل .

١٢ - أورد الشعرانى[1] أنه من أسباب قتله « أنهم وجدوا له كتابا فيه أن الإنسان إذا عجز عن الحج ، فليعمد إلى غرفة فى بيته فيطهرها ويطيبها ويطوف بها ، ويكون كمن حج البيت والله أعلم » .

وادعى الحلاج أن هذا القول عن الحسن البصرى ، فرد عليه القاضى قائلا : « كذبت يا حلال الدم » وتمسك الوزير بهذا القول واعتبره نطقا بالحكم بكفر الحلاج وحرر محضراً بذلك رفع إلى الخليفة .

١٣ - نطق الحلاج بدعوات فى مساء يوم صلبه فى ٢٣ ذى القعده عام ٣٠٩ هـ فقال :

- نحن بشواهدك نلوذ ، وبسنا عزتك نستضىء لتبدى ما ثبت من شأنك .

- وأنت الذى فى السماء عرشك ، وأنت الذى فى السماء إله وفى الأرض إله .

- يا مدُهرٌ الدهور ، ومصور الصور ، يا من ذلت له الجواهر ، وسجدت له الأعراض ، وانعقدت بأمره الأجسام ، وتصورت عنده الأحكام .

- تجلى كما تشاء مثل تجليك فى مشيئتك كأحسن صورة ولا صورة .

- والصورة فيها الروح الناطقة بالعلم والبيان والقدرة والبرهان .

- ثم أوعزت إلى شاهدك الآنى فى ذاتك الهوى .

(١) الشعرانى الطبقات حـ١ ص١٤

- كيف أنت إذا مثلت بذاتى عند عيانك ذاتى .

- وأبديت حقائق علومى ومعجزاتى .

- صاعدا فى معارجى إلى عروش أزلياتى عند القول من برياتى .

- انى احتضر وأقتل وأصلب وأحرق وأحمل على السافيات الذاريات .

- وأن ما بقي من معناى متجليا أعظم من الجبال الراسية .

مذهب الحلاج الصوفي

١ - تمهيد :

لاشك أن الموقف المذهبى عند الحلاج يعد أول أنواع التصوف الفلسفى الواضحة المعالم فى التصوف الإسلامى . فبعد شطحات البسطامى المتفرقة والتى لا يجمعها تخطيط مذهبي واضح نجد شطحات الحلاج رغم أنها تنم عن طول معاناة للوجد الصوفى وتكشف عن نشوة غامرة كأثر من آثار غلبة السكر - إلا أنها تدخل فى إطار مذهبي واحد وتتدرج تحت نظرية فلسفية محكمة الربط كنسق من أنساق التصوف المفلسف الذى تميز به الدور الثالث من أدوار التصوف الإسلامى ، بحيث أننا نجد أفكار الحلاج بهذا الصدد تتردد فى هذا الدور وتظهر عند الجيلى والعفيف التلمسانى فيما بعد ، ويتدرج الحلاج بهذه الأفكار من الحلول إلى الاتحاد ثم إلى الوحدة المطلقة وذلك إنسياقا مع عملية التقدم والصعود الروحى فى السلم أو فى المعراج القدسى كما يسميه الصوفية . فما هى حقيقة هذا الموقف عند الحلاج .

٢ - بين الحلول والاتحاد :

لقد ذهب فريق من المؤرخين إلى أن الحلاج يقول بالحلول وذهب فريق آخر إلى أنه ينتهي إلى الاتحاد الصوفى . ولكى نلقى الضوء على حقيقة مذهبه يتعين علينا أن نوضح المقصود بكل من الحلول والاتحاد .

(أ) الحلول يعني أن يحل شيء في شيء آخر ، وهو يقتضى وجود الشيئين معا . وهو إما مطلق أو معين : أما المطلق فهو يعني أن الله تعالى حال بذاته فى كل شيء .

وأما المعين فهو كحلول اللاهوت فى الناسوت وحلول الله فى مشايخ التصوف وفى أئمة غلاة الشيعة الاسماعيلية .

(ب) أما الاتحاد فهو كذلك اما مطلق أو معين . فهو شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد ، معدومة فى نفسها لا من حيث لها سوى الله وجودا خاصا يصير متحدا بالحق .

ويقول ابن تيمية : « إن ما جاء به الحلاج وابن سبعين من الاتحاد العام فانهم يقصدون به أن عين وجود الحق هو عين وجود الخلق وأن وجود ذات الله هو نفس وجود المخلوقات ، فلم يخلق الله غيره ولا هو رب العالمين » . وقد تفرق أصحاب الاتحاد فى القول به على طرق شتى .

(جـ) معاني الاتحاد فى الفكر الإسلامى :

أولا : فكرة الاتحاد بالعقل الفعال التى قال بها الفارابى وإخوان الصفا والقرامطة وابن مسرة . ويفسر القرامطة فكرة الاتحاد « بالنور المحمدى » وهو سر اللاهوت الذى ظهر فى محمد ﷺ النبي وهو الناسوت ، وظهر قبله فى عيسى ، فكأن الذات الإلهية عبرت عن نفسها بالاتحاد مع الناسوت ، والعقل الفعال يمثل اللاهوت وكذلك النور المحمدى ومن ثم فإن اتحاد العقل الإنسانى بهما لا يعتبر اتحادا كاملا إذ لا تزال به شائبة الحلول من حيث استمرار وجود الطرفين أى اللاهوتية والناسوتية وعدم الوصول إلى الوحدة المطلقة .

وربما كان موقف السهروردى الإشراقى أقرب إلى الوحدة من موقف الفارابى والقرامطة ذلك لأن النفس الإنسانية عند الاشراقية إنما يتم وجودها أصلا عن طريق اشراق العقل الفعال أو روح القدس فهى أذن من طبيعته ومن ذاته ومن ثم يصبح من السهل أن تعود إليه فتتحد به فلا تبقى اثنينة حلولية بل

يكون هناك اتحاد تام . وعلى الرغم من أن السهروردى يتجه بمذهبه إلى الوحدة المطلقة إلا أنه ينكرها مخافة بطش الفقهاء به ، وتحرزا من تكرار مأساة الحلاج .

ثانيا : أما الفكرة الثانية المفسرة للإتحاد فهى التى يرى أصحابها أن وجود المحدثات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواه ، فالله عند هؤلاء هو الوجود المطلق والمعين معا ، فليس له وجود إلا وجود المخلوقات نفسها ، فلا يوجد لله وجود غير وجود الكائنات ولكن أصحاب هذا الموقف يتكلمون عن ألوهية وعن مخلوقات رغم أنهم يوحدون بينهما .

ثالثا : وهناك موقف ثالث فى تفسير الاتحاد يرى أصحابه أن النفس الجزئية الواصلة يمكن لها أن تتحد بالنفس الكلية ، فتشعر حينئذ بأنها منفذة للارادة الالهية فتكون فى مقام « كن » ، أو « المطاع » فتطيعها العنصريات والأكوان .

رابعا : أما الموقف الرابع المفسر للإتحاد فهو موقف العفيف التلمساني الذى بلغ الغاية فى الاتحاد . فمذهبه أنه ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه . وأن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوبا ، فإذا انكشف حجابه رأى أنه ما ثم غير . وبذلك تنتفى نهائيا فكرة السوى والاغيار .

وهذا هو أقرب المذاهب الاتحادية من مفهوم الوحدة المطلقة .

خامسا : أما النوع الأخير من الاتحاد فهو نتيجة حتمية لتطور المواقف السابقة فلسفيا ، ولتوسيع مدى التنزيه الذى التزم به الصوفية ، فقد انتهى أصحاب هذا الموقف إلى القول بأن (لا موجود إلا الله) فلا اتحاد بين طبيعتين بل وحدة شاملة ، وهذه هى وحدة الوجود الصوفية عند ابن عربى .

فما هو إذن نوع الاتحاد الذى قال به الحلاج واختص به من بين هذه الأنواع التى أوردناها ؟

٣ - نظرية الهو هو عند الحلاج :

(أ) آدم كصورة للتجلي الالهي : استند الحلاج إلى ماورد فى القرآن الكريم من أن الله خلق آدم على صورته (آية ٨٢ سورة ٨) وابتدع نظرية فى تفسير الخلق مماثلة للنظرية القائلة بالتأليه ، ومؤداها أن الإنسان يمكن أن يتحقق بالالوهية عن طريق المجاهدة الروحية ، فيكتشف فى نفسه تلك الصورة الالهية التى سبق أن طبعها الله فى نفسه استنادا إلى خلق الله لادم – وهو أبو البشرية – على صورته . يقول الحلاج توكيدا لهذا المعنى : « وما آدم الاك » أى ما آدم إلا أنت يا الهى .

أما كثرة مخلوقاته تعالى تلك التى تعبر عن تعدد صفاته وأسمائه فإنها أثر من آثار التجلى الأزلى للحب الإلهى فالله عاشق لذاته ، وهذا معنى أكثر سموا فى تنزيه الله . وإرادة الله وماهيته القدسية هى التى اقتضت حصول هذا التجلى الإلهى فتظهر خلال ذاته تعالى،فيشهد فى الأزل تلك الصورة التى أظهرها من ذاته وهى صورة آدم،ومن ثم فإن هذه الصورة هى ظهور للماهية الإلهية وتحقق لها فى عالم الظهور ولهذا فهى أبدية،وهى أهل للتعظيم وكمال التقدير من الله ، إذ هى أصل التجلى كما أنها نتيجته وأثره من حيث أنها صادرة عن الذات الالهية وهى أيضا ترسم صورة لله فى عالم الظهور ، وعلى هذا فان هذه الصورة أى صورة آدم تصبح « هو هو » ، وقد فسرت بعض الفرق الصوفية موقف الحلاج بهذا الصدد فقالت: إن الله أراد أن يتأمل بهاء نوره القدسى فخلق آدم كمرآة تجلى فيها عيسى مظهرا هذا البهاء النورانى نفسه ، وكذلك فان النور المحمدى إنما يحقق نفس المعنى ولا سيما عند الحلاج نفسه .

وقد لخص الحلاج نظريته فى لهو هو فى أبيات شعرية قال فيها :

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا	فى صورة الآكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب[1]

(١) نجد أن أول بيت فى هذا الشعر يشير إلى مشهد دعوة الملائكة للسجود لآدم اعترافا منهم بأنه « هو

(ب) اللاهـوت والنـاسوت[1]:

لا شك أن نظرية حلول اللاهوت فى الناسوت وهى نظرية ذات أصل مسيحي لا يمكن أن تعبر تمام التعبير عن الهدف النهائى لنظرية الهو هو التى تعنى الإتحاد التام وعدم استبقاء طرفى الحلول بل تبقى الألوهية وحدها وينتفى الأغيار تماما ، ومن ثم فاننا نجد حركة تطورية فى مذهب الحلاج ترتبط بسير المجاهدة الروحية أى بمراتب الترقى فى الطريق الصوفى ، ذلك أن الموقف القائل بالحلول عند الحلاج هو موقف مبكر على عتبة الطريق إلى الاتحاد .

وفى هذا الموقف المبكر نجد الناسوت يترجم عن الطبيعة الإنسانية أى عن البدن والروح معا أو عن الطول والعرض[2]، كما يقول . ولا يمكن أن تتحد الطبيعة الالهية بالمركب الإنسانى من البدن والروح إلا بضرب من الحلول مشبه بحلول الروح الإنسانى فى البدن الإنسانى وهو نوع من التجسد للصورة الالهية .

= هو » . أما الأبيات التالية فهى تطبيق لنظرية الشاهد الآنى ، وهو شخص عيسى . ومجموع هذه الأبيات يوضح لنا كيف أن الحلاج حاول أن يدخل فى الاسلام فكرة مستمدة من المصطلح اللاهوتى المسيحي السريانى (ماسينيون) .

(١) يقال إن أول من استعمل لفظ ناسوت ولاهوت فى الاسلام هو أبو عيسى محمد بن هارون الوراق وهو فيلسوف أتهم بالزندقة ، وذلك فى رده على الفرق المسيحية (مخطوط ابن عدى باريس تحت رقم ١٦٧) (راجع كذلك كتاب الغنية للكيلانى جـ١ ص ٨٣ ، وكتاب التبصرة لابن الداعى ص ١٩٣) . وهذان المصطلحان يشيران فى المسيحية إلى الطبيعتين اللتين ينطوى عليهما « المسيح » أى الكلمة المتجسدة .

ويرى السالمية – الذين تأثروا بالحلاج – أنه يظهر فى يوم القيامة فى صورته الناسوتية ليجزى الناس على أفعالهم ، وقد أشار الغزالى إلى ذلك فى كتابه فيصل التفرقة ص ٣٨ طبعة القاهرة ١٣١٩ هـ .

(٢) يرى الحلاج أن للفهم بُعدين ما صدق ومفهوم أى طول وعرض ، وتقابلهما ثنائية فى العالم المخلوق بين عالم روحى وعالم مادى ، وثنائية فى العالم الاخلاقى الدينى بين الفرض والسنة ، وترجع ثنائية الصيهور والديهور إلى ثنائية العالم أيضا « الطول يشير إلى الصيهور أى العالم المحدث أما العرض فيشير إلى الديهور أى عالم القدم والازلية عالم الأمر » . أى عالم الخلق وعالم الأمر والأول هو عالم الشهادة أى عالم الأجسام أما الثانى فهو عالم الغيب أى عالم الأرواح ، وهذان العالمان هما وجهان لحقيقة واحدة هى وحدة الوجود عند ابن عربى .

وهنا نجد الحلاج لا يميز بين الروح الالهى والروح الإنسانى ، ولهذا فانه ليس ثمت عوائق أمام حلول الروح الالهى فى روح الإنسان .

يقول الحلاج فى هذا المعنى :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى ... مثل جرى الدموع من أجفان
وتحل الضمير جوف فؤادى ... كحلول الارواح فى الأبدان
ليس من ساكن تحرك الا أنت ... حركته خفى المكان
يا هلالا بدا لاربع عشر ... لثمان وأربع واثنتان

لا شك أن هذه الأبيات تنطق بوضوح بفكرة الحلول فثمت إشارة إلى روح تحل فى بدن ، ونجد أبياتا أخرى كثيرة تحمل نفس المعنى ، منها :

مزجت روحك فى روحى كما ... تمزج الخمرة بالماء الزلال

قوله :

فإذا مسك شيء مسنى ... فإذا أنت أنا فى كل حال

لاحظ عبارة « أنت أنا » وهى أدنى مرتبة من من هو هو[1].

وقوله أيضا :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا ... نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته ... وإذا أبصرته أبصرتنا

(لاحظ عبارة « نحن روحان ... ») .

- : عجبت منك ومنى ... يا منية المتمنى
أدنيتني منك حتى ... ظننت أنك أنى
وغبت فى الوجد حتى ... أفنيتنى بك عنى

(لاحظ قوله ظننت أنك أنى أى أنه لم يصل بعد إلى الهو هو (القصيدة التاسعة : ديوان الحلاج) .

(١) بل هى أدنى مرتبة من أنت أنت التى لا تبلغ درجة « هو هو » يقول الحلاج (ص ٤٦ الديوان) :

رأيت ربى بعين قلبى ... فقلت من أنت قال : أنت

- : قد تصبرت وهل يصر قلبى عن فؤادى

مازجت روحك روحى ... فى دنـــو وبعـــاد

فأنـا أنت كمـا أنـك ... أنـــى ومـــرادى

(مقطوعة ١٥ ديوان الحلاج)

- : بيني وبينك انى ينازعني ... فارفع بفضلك أنى من البين

(فى هذا البيت نجد « الأنا » عائقا عن الوصول إلى الهو هو) .

-: روحه روحى وروحى روحه ... أن يشأ شئت وأن شئت يشأ

(مقطوعة ٣٢ الديوان)

(لا يزال الصوفى هنا فى رتبة الاثنينية : روح الله وروح البشر ومشيئة الله ومشيئة البشر رغم أنهما يلتقيان) .

فهو يقول فى هذا المعنى :

ولـــدت مي أباهـــا ... أن إذ مـــن عجبـــانى

(القصيدة العاشرة : الديوان)

نستطيع أن نلمح من كل هذه الأبيات الشعرية المعبرة عن نظرية الحلول عند الحلاج ، أن ثمت روحاً إلهية يناجيها ، أى من ثمت روحين : إحداهما إلهية والأخرى إنسانية .

- وقد فسر كل من البلخى وصاحب « عوارف المعارف » موقف الحلاج هذا بأنه يتفق مع ما قالت به المسيحية فى الحلول ، وقد استخدم هذه النظرية فيما بعد تلامذة الحلاج والسالمية والنصيرية والدروز كما يذكر ما سينيون فقد أشاروا إلى فكرة النور الشعشانى الحلاجية،وقالت السالمية إن الله سيظهر يوم القيامة فى صورة آدمية محمدية .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن نظرية حلول اللاهوت فى الناسوت قد اختفت بعد ذلك مدة قرنين ثم عادت إلى الظهور فى القرن السابع الهجرى عند ابن الفارض وابن عربى ولكنها اتخذت معنى جديدا يتحول به الحلول إلى اتحاد

مطلق فيصبح اللاهوت والناسوت مظهرين لحقيقة واحدة،تراها من ناحية لاهوتا ومن ناحية أخرى ناسوتا،ولكنها فى واقع الأمر حقيقة واحدة مطلقة ،

فهذا الوجود الصغير هو سر الوجود الكبير ، فتكون هناك مقابلة بين العالم الأصغر والعالم الأكبر ، ثم تظهر نظرية الإنسان الكامل عند الجيلى ٨٢٦ هـ لكى تعبر تماما عن تطور نظرية الهو هو الحلاجية،وسنرى كيف أن طاسين السراج عند الحلاج سيقترب كثيرا من موقف الجيلى بقدر ما يتقدم خطوة إلى الأمام بعد القول المبكر بالحلول .

– والبعض الآخر مثل البيرونى يفسر الحلول عند الحلاج بأنه يعبر عن تعايش الروحين : الروح المخلوقة والروح غير المخلوقة – عند الصوفي الواصل . وهذه نظرية تقضى على وحدة الذات الالهية كما يراها الإسلام إذ أنها تجعل لها وجها أزليا ووجها آخر مخلوقا محدثا .

يقول البيرونى : « وإلى مثل ذلك أشارات الصوفية فى العارف إذا وصل إلى مقام المعرفة ، فانهم يزعمون أنه يحصل له روحان : قديمة لا يجرى عليها تغيير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجز وأخرى بشرية للتغيير والتكوين » .

– وأشار آخرون أيضا إلى أن الحلاج يقصد بالروح الإنسانى العقل الفعال الذى أشار إليه الاسكندر الافروديسى ، وهو مصدر الاشراق ، وهو أيضا الذى يتحد بالروح أو بالعقل الالهى ، ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النصوص الحلاجية إذ أنه يعصف بالناسوتية،فالعقل الفعال عقل كونى مفارق للإنسان ، وهو فى مرتبة العقول الالهية الصادرة عن الواحد فى نظرية الفيض عند المشائين الإسلاميين ومن ثم فان الاتحاد سيكون فى مستوى لاهوتى محض أى بين عقل كونى والعقل الالهى .

(جـ) نظرية الاتحاد عند الحلاج أو حقيقة "الهو هو" :

لاشك أن المضمون الحقيقى لنظرية «الهو هو» الحلاجية سيخطو بنا خطوة

أبعد من موقف الحلول المسيحي ، وسيظهر موقف الاتحاد عند الحلاج كما يبدو في الطواسين وفي أبيات شعرية كثيرة في الديوان .

والأبيات التالية تشير في وضوح إلى فكرة « الحق » وتعبر تماما عن الوحدة الالهية المطلقة كما يراها الحلاج :

يقـــول :

وحدني واحدى توحيـــد صدق ..... مـــا إليـــه مـــن المســـالك طرق

هو الحق والحق للحـــــــق حق ..... ولابس ملـــبس الحقائـــــق حق[1] .

قد تجلت طوالـــع الزهـــــرات ..... يتشعشعـــــن من لوامـــــع برق

ويقـــول أيضـــا :

يا عين عين وجودى يا مدى همى

يا منطقـــي وعبـــاراتي وأعبـــائي

يا كل كلى ويا سمعي ويـا بصرى

يا جملتي وتباعـــيضي وأجـــزائي

(على الرغم من وجود اشارات إلى الناسوت إلا أن الموقف يقترب هنا من الاتحاد المطلق) .

إذا تجلى لروحـــي أن يكلمنـــــي ..... رأيت في غيبتي موسى على الطور

(لاحظ كيف أن روحه التي تكلمه هي نفس الروح الالهية . فليس ثمت روحان : روح الهية وأخرى إنسانية) .

حتـــــــــى إذا جزت كل حد ..... في فلـــــوات الدنـــــــو أهمى

نظـــرت إذ ذاك في سجـــــال ..... فمــــــــا تجاوزت حد رسمى

(السجال هي مرآة الماء ،ويلاحظ كيف أن المعنى هنا يقترب كثيرا مما سيقول بهابن عربى والجيلى فيما بعد) .

(١) وهناك قراءة اخرى لهذا البيت يقول فيها :

أنا الحق والحق للحق حق ..... لابس ذاته فمـــا ثم فرق

(نجد معنيين للحق : الحق بمعنى الله . ثم الحق بمعنى الصورة الآدمية وكلاهما أمر واحد ويعبران عن ذات واحدة ، وهذا البيت يعبر عن مرحلة انتقال بين الحلول الظاهر والاتحاد التام .

يبدو إذن أن نظرية حلول اللاهوت فى الناسوت عند الحلاج قد تطورت فارتفعت الأنية بين الطرفين ، وأصبح الموقف شبيها بموقف العفيف التلمسانى الذى أشرنا إليه حيث لا سوى ولا أغيار وليس ثم غير الله ، مما يخوّل للحلاج أن يقول : أنا الحق ، ليس فى الجبة الا الله ، فيكون الظهور الناسوتى البشرى ظهورا موهوما ويكون التجلى الالهى عن طريق ناسوت الهى يتمثل فى صورة آدم أو فى النور المحمدى ، وهذا الناسوت الالهى الذى هو من تجليات الذات الالهية ، هو الذى يتحد مع اللاهوت ، حيث تكون الطبيعة واحدة (ما دامت جهة الصدور واحدة) والحق أنه لا صدور ولا حلول ، بل هو حق واحد يراه الغافل فى صورة ناسوتية أما الواصل فيكتشف فيه نفسه ، هذا هو معنى الاتحاد عند الحلاج نستشفه بدرجة أكبر من نصوص الطواسين[1].

ففى طاسين الفهم نراه يقول : « من وصل إلى النظر استغنى عن الخبر ، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر ، وهذا قول يعبر عن الاتحاد ، وفى طاسين السراج يذكر : أن محمداً هو الحق وأن الحلاج وقد ظهر به النور المحمدى فهو الحق أيضا . (الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنه هو وانى هو وهو هو) .

« وهو هو » هنا تعبر عن محو الأنية تماما بحيث يصبح كل شيء مستغرقا فى الله . ولا يصل الصوفى إلى هذه الحقيقة إلا بعد أربعين مقاماً كما يذكر فى طاسين الصفاء[2].

---

(١) طس حروف نجدها فى أوائل السور فى القرآن : سورة الشعراء ، النمل ، القصص . فحرف (ط) يقصد به الحلاج طهارة المبدأ الأول أو المطلق أو طهوريته منذ الأزل بحيث لا يلحقه أى مكان .
وحرف (س) من السناء الذى كشف عنه فى الابد وهو التجلى النهائى المطلق . فتكون (الطاء) صفة لطهارته فى الازل عن كل ما هو ممكن والسين تجليه فى الابد .
أما (نون) طواسين فانها تعبر عن النوال أو المنحة بلا مقابل التى يمنحها الحق الالهى للنفوس والأجسام التى يحل فيها عن طريق لمعان نوره ، وصفة الحب التى هيأها لها فى مطلق المطلق . وهذا هو تفسير الباطلى (راجع مقدمة شرح الطواسين ورقة ١٧٥ / ١٦٧) .

(٢) راجع أيضا طاسين الأزل والالتباس حيث يستند إلى حقيقة تكليم الله موسى وإلى عرفان العارف لكى يدلل على صحة موقفه فى الاتحاد الصوفى .

ويؤكد الحلاج هذه المعانى فى « طاسين النقطة » فيفسر آية الوحى (إن هو إلا وحى يوحى) بقوله : يكون الوحى من النور إلى النور أى أن الله يوحى إلى ذاته فى شخص محمد .

إلا أنه يؤخذ على الحلاج أنه فى تفسيره لآية الاسراء يقول : إن معنى أن النبى كان قاب قوسين أو أدنى ، أنه لم يدرك الحقيقة كاملة وسيكون على الأولياء وأئمة التصوف من أمثال الحلاج والسهروردى وابن عربى إدراكها كاملة .

ولهذا فإن ابن تيمية كان على حق حينما هاجم الصوفية قائلا : إنهم يفضلون الولى على النبى .

٤ - مناقشة موقف الحلاج :

هذا هو موقف الحلاج الصوفى الذى أثار موجات من السخط والمعارضة من جانب الفقهاء ، وعلى الرغم من قبول معاصريه من الصوفية لمضمونه من أمثال الجنيدوالشبلي إلا أنهم تحاشوا جميعا اعلان هذا القبول على الملأ وتنصلوا من أقوال الحلاج وشطحاته ، وخذلوه فى المحاكمة الكبرى .

فما هى حقيقة هذا الموقف :

أولا : أن الحلاج قد استبطن عقيدة مناقضة لعقيدة أهل السنة والجماعة ، وكان فى الواقع داعية باطنى ، ينضح معتقده الحقيقى من وراء شطحاته ، فمما لا شك فيه أن هذه الشطحات قد أخفت وراءها مذهبًا فلسفيًا ذا تخطيط محكم ، يقوم على فكرة الحلول المسيحي الظاهر الوضوح ثم يتدرج فيصبح اتحادا تاما يتكلم فيه الحلاج باسم الحق . ولا يمكن التسليم بأى حال بأن كل أقوال الحلاج وأشعاره – من حيث إنها كلها تنضح بهذا الاتجاه – لا يمكن التسليم بأنها كلها شطحات إذ أن ذلك يعنى أنه كان فى حال سكر دائم وغيبة مستمرة عن واقعه العادى السوى ، ولم يعرف عنه هذا . وإلا لم يكن قد سلك سلوك جمهرة الناس العاديين فى حياته .

وإن قيل أنه يستمر فى تفصيل عبارات الشطح وهو فى حال الصحو فإن ذلك أمر قد ذمه كبار المحققين من الصوفية ، وهو أيضا لا يستقيم مع ما ينبغى أن يكون عليه حال الصحو عند الصوفية من ركون إلى العقل والمنطق وإلى قضايا الحكمة البحثية كما يقول السهروردى الإشراق .

ثانيا : وإذا كان حقا ما يقوله المدافعون عنه من أنه قد أوغل فى التنزيه حتى لم ير فى شطحه غير الحق ، فإن ذلك لا يمكن أن يكون تبريرا كافيا لعباراته الشطحية التى تناقض صراحة مفاهيم الإسلام كما وردت فى الكتاب والسنة ، فالإسلام لا يقبل حلول اللاهوت فى الناسوت . ويستنكر تأليه الإنسان ، ويرفض كل دعوى تجعل من المخلوقات عدما مطلقا فى مقابل الالوهية ، وعلى هذا فقد كان رجال الشرع فى توافق تام مع روح العقيدة ونصوصها حينما استنكروا أقواله المنفرة الموجبة للتكفير مثل قوله : ﴿ سبحاني ما أعظم شاني ﴾ ، ليس فى الجبة إلا الله ، فحكموا بإهدار دمه .

ثالثا : إن الحلاج لم يكتف بشطحاته المعبرة عن روح المروق عن الدين ، بل لقد خالف نصوص الكتاب مخالفة صريحة ، فى كثير من آرائه ، فهو مثلا يشيد بفتوة إبليس وفرعون ، وقد جعلهما الكتاب عنوانا للضلال .

فهو فى طاسين الأزل والإلتباس : يعرض لسر الحكمة أى القدر فيذكر أن الله قد ميز فى الأزل بين السعداء وأصحاب الشقاوة ، والأولون هم الذين منحهم الحكمة والبعثة المحمدية وهم فريق آدم أما الآخرون فهم الذين رفضوا إطاعة الأمر الالهى بالسجود لآدم وعلى رأسهم إبليس .

ويستطرد الحلاج قائلا : ولكن إبليس يعد أكثر علماً من الفريق الأول لأنه كان فى السماء داعيا وفى الأرض داعيا « ففى السماء دعا الملائكة يريهم المحاسن ، وفى الأرض دعا الإنس يريهم القبائح » ولما كانت الأشياء تعرف دائما بأضدادها لهذا فقد كان من الضرورى وجود إبليس منذ الأزل لكى يعرف الناس الخير ، والمشيئة الالهية هى التى أوجدته بالضرورة لتحقيق هذا الغرض ومن ثم فلا جناح عليه ولا ذنب له .

وكذلك فان رفضه للسجود لم يكن منه عصيانا لله سبحانه وتعالى ولكنه تلبيس وسوء فهم منه للفرق بين التفريد والتوحيد ، فقد أفرد الله وحده دون خلقه بالوجود لطول مشاهدته لذاته تعالى وهذا هو التنزيه الحق ، ولكن التوحيد القائم على عين الجمع لم يدركه أحد سوى آدم وسيتحقق إبليس من هذا التوحيد بعد اتمامه لمهمته التى قدرها له الله .

يقول الحلاج : « ما صحت الدعاوى لاحد إلا لابليس وأحمد ﷺ ، غير أن إبليس سقط عن العين وأحمد ﷺ كشف له عن عين العين » . ويرى الحلاج أن كلا من إبليس وفرعون وكذلك الحلاج نفسه أصحاب فتوة ، فإبليس رفض السجود لما يراه غير حق أى لآدم الذى خلق من طين بينما هو - بصفته ملاكا - قد خلق من نار ، وهو حاصل على العلم الازلى وله قدم راسخة فى المشاهدة الالهية[1]. فرعون قال : أنا ربكم الأعلى لأنه لم يجد غيره فى عصره يستطيع التمييز بين الحق والباطل[2]. واما الحلاج فلم يرجع عن دعواه (أنا الحق) حتى أحرق[3]. أي أن كلا منهما رفض وساطة أى شخص بينه وبين الله وهذه اشارة إلى شعورهم بتحققهم بالالوهية ومن ثم عدم حاجتهم إلى النبوة،وعلى هذا ينتفى القول بأن النور المحمدى ممثل للآدمية الطينية بل هو الحق

(١) (٢) (٣) راجع الطواسين : طاسين الازل والالتباس :

فقرة ٢٠ - « تناظرت مع أبليس وفرعون فى الفتوة :

فقال ابليس : - « أن سجدت سقط عنى اسم الفتوة » .

وقال فرعون : « أن آمنت برسوله سقطت من منزلة الفتوة » .

فقرة ٢١ - وقلت أنا : « أن رجعت عن دعواى وقولى سقطت من بساط الفتوة » .

فقرة ٢٢ - وقال ابليس : « أنا خير منه » س ٨ آية ١١ حين لم يراء غيره غيرا .

وقال فرعون : « ما علمت لكم من اله غيرى » ، س ٢٨ آية ٣٨ حين لم يعرف فى قومه من يميز بين الحق والباطل .

فقرة ٢٣ - وقلت أنا « أن لم تعرفوه ، فاعرفوا آثاره ، وأنا ذلك الاثر ، وأنا الحق ، لانى مازلت أبدا بالحق حقا .

فقرة ٢٤ - **فصاحبى وأستاذى ابليس وفرعون ، وابليس هدد النار ومارجع عن دعواه ، وفرعون أغرق فى اليم ، وما رجع عن دعواه ولم يقر بالواسطة البتة .**

فقرة ٢٥ - وأن قتلت أو صلبت أو قطعت يداى ورجلاى ما رجعت عن دعواى .

نفسه[1]، وهنا نصل إلى نظرية الإنسان الكامل .

ويقول ماسينيون : إننا نشهد هنا مرحلة قلقة تتمثل فيها الثنائية المانوية بين إله الخير وإله الشر وهذه مرحلة مؤقتة[2] لا يلبث الحلاج أن يتخطاها إلى مرحلة الوحدة التامة أو الإتحاد ، كما يشير فى الدوائر الأربع أو المراتب الأربع فى طاسين التنزيه حيث تقوم الوحدة الإلهية بلا عارف أو معروف أو نقائض أو زمانية فليس ثمت سوى حق واحد يظهره الناسوت فى صورة الخلق ، وهذا الموقف ليس بعيدا عن ابن عربى – كما قلنا – وعن قوله بعالم الظاهر والباطن .

وأخيراً : فإننا نرى أن موقف الحلاج وعباراته إنما تنم عن مسلك لا يتفق مع أخلاقيات التصوف وما ينبغى أن يتحلى به الصوفى من آداب فى رحاب الحضرة الالهية ، هذا إذا كان الأمر يتعلق بعباراته الشطحية فحسب ، ولكن الأمر – كما قلنا – يتعدى هذه العبارات لكى يكشف عن مذهب باطني بعيد عن جوهر العقيدة ، والدليل على أن مذهب الحلاج الصوفى يحمل فى طياته عوامل المروق من الدين ، أن تلامذته – وهم على دراية بحقيقة المذهب وخوافيه – قالوا بإسقاط التكاليف الشرعية ، واستبدلوا الفرائض الخمس بأعمال أخرى تتفق مع أساليب الطريق ، وتمسكوا بعقيدة الحلول المسيحية رغم أن الحلاج كان قد تخطاها إلى الاتحاد .

كل هذا كان من جملة الأسباب التى أفضت به إلى محنته ، فمن عجب أن يرى بعض معاصرينا فى الحلاج الباطنى القرمطى داعية للإسلام الصحيح ، ومقاوما للرجعية ، ومناديا بالإصلاح الاجتماعى، وزارفعاً راية الثورة ضد المستغلين فى عصر لم تكن قد ظهرت فيه بعد تلك المفاهيم الإجتماعية التى سجلها الإنسان فى غضون القرن التاسع عشر .

فلم يكن الحلاج ثائرا إلا على العقيدة السنية يبغى هدمها وترسيخ دعائم

(١) يلاحظ كيف أن أستبعاد ناسوتية آدم ينتقل بمذهبه من الحلول الظاهر إلى الاتحاد أو الوحدة المطلقة .

(٢) لاحظ كيف أن هذا الرأى يتفق مع موقفنا حول التدرج من الحلول إلى الاتحاد بحسب سير المقامات والاحوال .

الإسلام الباطنى كما يتصوره غلاة الشيعة والإسماعيلية أو غيرهم من بقايا الشعوبية ودعاة البغى على العقيدة السمحاء .

٢ - ابن مسـرة[1] (٢٦٩هـ - ٨٣٣م - ٣١٩ - ٩٣١م) :

حياته ومؤلفاته ومدرسته :

هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح القرطبى ، ويعد من الرعيل الأول بين مفكرى الأندلس ويؤرخ له كثير من معاصريه وثقاة المؤرخين للحركة الفكرية فى الأندلس ومنهم ابن الفرضى وابن المرأة ويتفق هؤلاء جميعا على أن ابن مسرة ولد فى السابع من شوال سنة ٢٦٩ هـ الموافقة ٨٣٣م وكانت وفاته فى الخامس من شوال سنة ٣١٩هـ - الموافق سنة ٩٣١م .

أما أبوه عبدالله فقد كان يشتغل بالتجارة وبالعلم معا . إذ كان له اتصال بحركتى الاعتزال والباطنية ، فقد تتلمذ فى الحديث على بعض رجال حركة الاعتزال من أعلام البصرة . ومنهم محمد بن وضاح ومحمد بن عبدالسلام الخشنى . الذى كانت وفاته أثناء أدائه لفريضة الحج . وكان ابن مسرة قد بلغ السابعة عشرة من عمره آنذاك . ولم يلبث فى هذه السن المبكرة أن اعتزل الناس فى جبال قرطبة مكتفيا بالإجتماع مع تلاميذه . ويقال إنه كان يكرس هذا

---

(١) راجع عنه :

ابن الآبار التكملة لكتاب الصلة حـ١ نشرة عزة العطار ، القاهرة ١٩٥٥ .

ابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل . طبعة الخانجى ١٣٢١هـ .

أبو ريان (دكتور محمد على) تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام طبع دار المعرفة ١٩٨٠ .

الاندلسى (صاعد) طبقات الامم ، طبع « السعادة » القاهرة بدون تاريخ

بالنثيا (انجيل جنثالث) تاريخ الفكر الاندلسى . ترجمة حسين مؤنس - طبعة النهضة المصرية ١٩٥٥ .

بروكلمان (كارل) تاريخ الشعوب الاسلامية ترجمة فارس والبعلبكى ط ٥ - بيروت ١٩٦٨ .

الشهرزورى (شمس الدين) نزهة الأرواح وروضة الأفراح فى تاريخ الحكماء (مخطوط) .

ويقوم مركز التراث القومى والمخطوطات بكلية اداب اسكندرية بتحقيقه تحت اشرافنا .

Palacios, Asin : Ibn Massarra, Madrid, 1914

Brockleman, K : Geschichte der arabischen literatur.

الوقت من عمره لدراسة مذهب « أنباذ وقليس » المنحول والذى عرف بأنه يبين الخطوط الرئيسية فى المذهب الباطنى . وقد اضطر ابن مسرة بسبب الظروف السياسية والاجتماعية المضطربة إلى الهرب خارج الأندلس موهماً الناس بأنه يعتزم الذهاب للحج . فغادر قرطبة إلى مكة والمدينة . وهناك تزود من علوم وثقافة المشرق ثم عاد إلى الاندلس فى عهد عبدالرحمن الثالث واعتكف فى جبال قرطبة مع تلاميذه متظاهرا بأنه يقرأ عليهم كتبا توافق أهل السنة . إلا أنه كان فى الحقيقة يقرأ عليهم تعاليم المذهب الباطنى من كتب ألفها هو ولم نعرف منها سوى ثلاثة فقط :

أولها : كتاب « التبصرة » أو « الاعتبار » . ويتعرض فيه لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين وينطوى هذا الكتاب على مجمل مذهبه الباطنى .

والكتاب الثانى : وهو كتاب « الحروف » يتناول فيه الحروف باعتبارها رموزا لأسرار عن نظرية الخلق وحقيقة الألوهية . وهذا الكتاب له نظائر عند كثير من مؤلفى التصوف والعلوم الخفية فى المشرق والمغرب على السواء . وقد أشار ابن عربى إلى هذا الكتاب ضمن كتاباته .

أما الكتاب الثالث : فيذكره ابن المرأة بعنوان « توحيد الموقنين » .

ويبدو أن اتجاه ابن مسرة الحقيقى نحو الحركة الباطنية . وعدم قبول المغرب الإسلامى عامة لهذه الحركات المعارضة للمذهب السنى ، قد دفعه إلى الاعتكاف فى صومعته فى الجبال أو الفرار حينا بعد آخر من الأندلس حتى يسلم من موجات الاضطهاد التى كانت تلاحق المشتغلين بالفلسفة أو بالأفكار الباطنية .

وقد كان على اتباعه أن يسيروا على نفس طريقة شيخهم ، وتألفت منهم بالفعل جماعة ذات نظام باطنى سرى على رأسه أمام أو حكيم متأله على منوال باطنية المشرق . وبالذات الاسماعيلية الذين استمدوا تعاليمهم من رسائل أخوان الصفا . ويقال أنها تعاليم « هرمسية » أو « غنوصية » قديمة يرجع العهد بها إلى تعاليم مدرسة الاسكندرية القديمة .

وقد عرف من هذه الجماعة فى أوائل القرن الخامس الهجرى « إسماعيل بن عبدالله الرعينى » وبعده « أبو العباس بن العارف » الذى تتلمذ عليه كل من أبى بكر الملوركينى وأصله من غرناطة « وابن برجان » من اشبيليه وقد ارتبط اسمه « بابن عربى » فيما بعد . وأخيراً « ابن قسى » وله كتاب « خلع النعلين » الذى شرحه « ابن عربى » وقد أشار إلى كل هؤلاء الصوفية — ومن مدرسة ابن مسرة — المؤرخ العربى الكبير « ابن خلدون » فى مقالة عن التصوف فى المقدمة . حيث دفعهم بتهمة الكفر والمروق عن الدين مضيفا إليهم التلمسانى وغيره . وذلك استنادا إلى مذهبه — أى ابن خلدون — الأشعرى .

الصلة بين مذهب ابن مسرة — ومذهب أنباذ وقليس :

لقد أشرنا فى المقدمة السابقة إلى اتهام ابن مسرة بالباطنية . تلك التهمة التى كانت أشنع حجة يوصم بها المفكر لكى يُعلن عن مروقة عن الدين . ولكننا لانعرف على وجه الدقة الطريق الذى تسربت منه فلسفة أنباذ وقليس الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة إلى ابن مسرة . إلا أن تكون آراء أنباذ وقليس الحقيقية قد جاءت إلى مدرسة الاسكندرية ثم تداخلت معها عناصر شرقية وغنوصية . وخرجت لنا من هذا الخليط آراء بعيدة تماما عن مذهب أنباذ وقليس الحقيقى القائل باجتماع وافتراق أجزاء الكائنات وليست عناصرها وذلك عن طريق المحبة والكراهية . وليس فى هذا المذهب الطبيعى المتأخر أى إشارة إلى الباطنية من قريب أو بعيد . بل إن أنباذ وقليس نفسه لم يتكلم عن الألوهية أو عن صفات الله فى مذهبه الحقيقى . ولكن الإسلاميين من أمثال « صاعد الأندلسى » هم الذين ذكروا تلك الآراء وهذا هو المصدر الحقيقى الذى استقى منه أهل الاندلس تعاليم أنباذ وقليس المنحولة . وكذلك ما يذكره القفطى وابن ابى اصبيعة والشهرستانى والمقدسى والشهرزورى ... الخ . حيث يذكرون أن أنباذ وقليس جمع بين معانى صفات الله . على ما يقول المعتزلة — وذهب إلى أنه علة العلل ، وتكلم عن النفس الكلية والنفوس الجزئية، وعن كمال النفس وتطهرها وعروجها إلى الحضرة الالهية . بل لقد بالغ كتاب المسلمين فوصفوا أنباذ وقليس بأنه ظهرت عليه مخايل النبوة وسمى « بابن دوقليس » ونسبت إليه نظرية فى الفيض

الروحانى على طريقة المسلمين . وليس هذا فى الحقيقة أنباذ وقليس اليونانى ، بل هو أنباذ وقليس المنحول . أو هى أنباذ وقلية جديدة.New Empedeclism وظهرت فى الشرق وفى الغرب على السواء . وكانت من الدعائم الرئيسية للحركة الباطنية وهذا هو الإتجاه الذى ظهر عند ابن مسرة .

مذهب ابن مسرة :

لقد عرف عن ابن مسرة اهتمامه بمذهب أهل الإعتزال الكلامى إلى جوار فلسفته الباطنية . وسترى كيف يفضى هذا الموقف الكلامى إلى موقفه الفلسفى العام .

(أ) آراؤه الكلامية :

تعتبر آراء ابن مسرة الكلامية مدخلا لآرائه الفلسفية فلقد كان لابن مسرة على ماذكر ابن المرأة رأى مثل المعتزلة « فى مسائل الإستطاعة والوعد والوعيد والعلم والقدرة وفى الثواب والعقاب . وفى صفات الله وكيف أنها تستمر إلى غير نهاية والعياذ بالله » ويبدو أن ابن المرأة يقصد من وراء هذه العبارة التى يوردها عن ابن مسرة أن وجود صفات لانهائية فى الذات الإلهية لايعنى الكمال . لأنه قد توصف الصفات الإلهية بأنها لامتناهية من حيث أنها تبلغ أعلى درجات الكمال . ولكن المقصود هنا ليس كل صفة على حدة . بل إن هناك صفة تجمع كل الصفات الإلهية إلى مالا نهاية . فماذا تكون هذه الصفة الالهية المنفتحة إلى لانهاية إلا أن تكون هى الجوهر الروحى المعقول والمنبسط والمتفتح . والذى لا توضع معه أية حدود لمعنى « الذات الالهية » .

وهكذا نرى كيف يمهد علم الكلام عند ابن مسرة لظهور مذهبه الفلسفى الحقيقى الذى يهدف إلى تمييع فكرة الألوهية وعدم تخصيصها - كما ذكرنا - وتأتى هذه العبارة المشيرة إلى صنفة الصفات كى تؤكد هذا المعنى .

(ب) اراؤه الفلسفية :

لقد اتضحت لنا حقيقة الصلة بين الموقف الغلامى الإعتزالى عند ابن مسرة

وموقفه الفلسفى ، هذا الموقف الذى يتجاوز حدود علم الغلام . إذ أنه يعتبر موقفا تلفيقيا إسلاميا ينطوى على عناصر مختلفة مستمدة من عدة مذاهب . فقد أخذ بعض أفكاره من الأنباذ وقلية الجديدة وآراء فيلون السكندرى ومن تاسوعات افلوطين وآراء فورفوريوس ومذهب أبروقلس . وقد أوردت نصوص التاسوعات العبارة التى تشير إلى وجود مادة روحية تشترك فيها جميع الكائنات فيما عدا الذات الالهية . وهذه المادة التى يذكرها افلوطين هى أول صورة تتحقق فى العالم العقلى الذى يتألف من الجواهر الخمس الروحية ، أى أنها ما يسمى بالعنصر الأول ، واستمد ابن مسرة كذلك من الغنوصية فكرته عن هذه المادة المشتركة الخالدة . وكذلك قول الغنوصيين بأن النفس هبطت من العالم الالهى نتيجة للخطيئة . وأنها تعمل للخلاص حتى تعود إلى منطلقها الأول عن طريق التطهر . ولا يتحقق هذا التطهر إلا بواسطة مرشد روحى كما يعتقد الصوفية بعامة .

ولم يكتف ابن مسرة بأن يعطينا الهيكل العام لمذهب غنوصى باطنى . بل لقد حاول أن يتماشى مع الفكر الفلسفى فى عصره سواء فى الشرق أو فى الغرب . فأدخل فكرة الفيض المترتبة النزول . وجعلها تنحصر فى خمس مراتب أسماها بالجواهر الخمس وهى :

١ – العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة . وهنا نجد نفس الفكرة التى استغلها محمد بن زكريا الرازى فى تشييده للعالم المعقول وأسماها بالهيولى الروحانية .

٢ – ويلى الهيولى الروحانية العقل . ومنه تتفرغ العقول الفائضة الأخرى . وهو العقل الأول عند افلوطين .

٣ – ثم تأتى النفس فى المرتبة الثالثة . وهى النفس الكلية ومنها تتفرغ النفوس الجزئية .

٤ – أما المرتبة الرابعة فهى مرتبة الطبيعة ، أى العالم المحسوس على وجه الأجمال .

٥ – وأخيرا المرتبة الخامسة وهى مرتبة المادة المحسوسة قبل أن تنطبع فيها

لصورة المعقولة ويكون فيها عقل ونفس جزئية .

وقد أشار المؤرخون إلى أن ابن مسرة قد استعار من أفلوطين المراتب الثانية والثالثة والرابعة والخامسة . أما المرتبة الأولى فانه لايعقل فى نظرهم أن تكون مشتقة منه . على الرغم من أن أفلوطين يتكلم عن الهيولى المعقولة التى تعتبر مقدمة لعالم المعقولات . إلا أنه لايضيفها إلى الواحد ، إذ يجعله نقطة رياضية فحسب،أى فى أعلى درجات التجريد .

من أين جاءت إذن فكرة الهيولى كمادة أولية أو كجوهر روحي اعلى في الترتيب من الجواهر الأخرى جميعاً . لاسيما وأنها لم تظهر عند أي مفكر إسلامي قبل ابن مسرة فيما عدا الباطنية ؟ .

الحقيقة أن هذه المراتب الخمسة لا توجد عند أفلوطين بكاملها . بل توجد بطريقة مجملة فى مراتب التجلى عند بامبليخوس أحد الاتباع المتأخرين لمدرسة أفلوطين فى الإسكندرية . الذين نقل عنهم السريان علوم اليونان إلى العرب بما فيها من تحريفات وآراء مزعومة إبان عصر الترجمة .

على أن فكرة الجوهر الروحى الذى يعتبر هيولى معقولة تجعل من المستحيل علينا أن نحدد الذات الالهية . أو مجلى الالوهية - كموجود خالق يدبر مخلوقاته كما هو الرأى فى مذهب أهل السنة . وهكذا نجد أن هذا الجوهر إنما وضع عن قصد لتمييع فكرة الألوهية والوقوف أما فكرة تمايز الله عن خلقه . وهى مقدمة كان لابد منها لكى يمضى الصوفية والفلاسفة قدما وبدون اعتراض فى طريق نظرية وحدة الوجودوالإنسان الكامل .

وهكذا نجد أنه كان لابد من ظهور مذهب ابن مسرة كمقدمة للمذاهب الإشراقية ومذاهب وحدة الوجود ، التى ترتب طائفة من الأئمة هم الحكماء المتألهون الذين يقتبسون من معين الالوهية المتمكن فى الجوهر الروحى المعقول . وهنا نجد التبرير الكافى لاتهام ابن مسرة ومدرسته بالباطنية والالحاد والزندقة .

والخلاصة أن مذهب ابن مسرة ينطوى على أسس هامة :

أولهــا : ألوهية ذات بساطة مطلقة لا يحدها وصف . إذ أنها تمثل لا نهائية صفة الصفات .

وثانيهــا : عقل تفيض عنه عقول مترتبة .

ثالثــها : نفس كلية مترتبة النزول بعد العقل .

رابعهــا : نفوس جزئية هى نفوس الأجسام التى تعيش فى هذا العالم .

خامسها : طريقة تحاول بمقتضاها النفس التطهر والخلاص من العالم الذى صدرت عنه والذى سيحدده فلاسفة الصوفية فيما بعد بالتفصيل .

وهكذا نرى كيف أن فلسفة ابن مسرة تنطوى على تعاليم باطنية وغنوصية (هرميسية) وافلاطونية محدثة . تلك التعاليم التى صبت فى المذهب الاسماعيلى . وكذلك يعد ابن مسرة الرائد الأول للمدرسة الاشراقية فى فرعها المغربى . كما يذكر الدوانى التونسى صاحب حكمة الإشراق إلى صوفية فى جميع الافاق . (راجع أصول الفلسفة الاشراقية للمؤلف) .

نص من رسالة خواص الحروف[١]

روى عن النبى ﷺ أنه قال : « يقال يوم القيامة لقارىء القرآن أقرأ وارق ، فإنما أنت فى آخر درجة » .

وعدد درجات الجنة على عدد أى القرآن ، على عدد الأسماء . وكل درجة من درجات الجنة تنقسم في نفسها درجات ، وكذلك كل اسم من أسماء الله له في ذاته مراتب ، إلا الاسم الأعظم . الجامع للأسماء والصفات العلا ، وهو مفيض الرحمة على المخلوقات ، وبه تتعلق جميع المكونات ، وهو نهاية المعرفة ، وأبعد الغاية في البغية .

وللأسماء غيره مراتب فى أنفسها ، ودرجات فى ذواتها ، وانفصال واتصال من أجل قبول المخلوقات ، لها عموم وخصوص من قبل شرفها ، واخفاء من لطفها بجوامع الأسماء ، وأعمها بسم الله الرحمن الرحيم ، وهو أول مراتب العلم ، وأعلاها وأشرافها .

وهو يشتمل على لطائف القرآن ودقيق معانيه ، لأنه من الإسم المضمر ، الذى فيه يعرف الله حق معرفته . ومن الألوهية يعرف عموم أسمائه ، ومن الرحمن يظهر انقسام صفاته ، ومن الرحيم تبين ظهورها وخصوصها فى رتبه . مع الإسم المضمر مع الألوهية تعرف حقيقة الرؤية . ومن الألوهية مع الرحمن يعرف فيض الرحمة . ومن الرحمن مع الرحيم تظهر صفة النفخة ، ومن الرحيم مع الرحمن يستدل على المعراج وقت مفارقة الأرواح من الجثث ، ويستدل من ذلك على عذاب القبر .

ومن الرحيم يستدل على أن الله مصور شاهد محيى مميت ظاهر قريب ، ونحو هذا . ومن الألوهية مع الرحمن مع الرحيم تعلم أن العقل الكلى مستغرق فى النفس الكلية ، وأن النفس الكلية مستغرقة فى جثة العالم ، على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة ، أهل الفترات الذين لحقوا على التوحيد من غير

(١) نص من رسالة خواص الحروف ص ص ٧٨ : ٩٨ من التراث الفلسفى لابن مسرة تحقيق د. محمد كمال جعفر نشر المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٢م .

نبوة ، إلا أن علمهم فى ذلك موافق للأسماء غير أن النبوة شرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان .

ثم من بعد بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ ، وهى فاتحة الكتاب . وأم القرآن . سميت بذلك لأن القرآن يؤم ما فيها ، ليس فيه زائد على ما تضمنته إلا البيان لما فيها مجملا ، لأن كل ما فى القرآن مفسر ، فهو فى أم القرآن مجمل . وهى محتوية على اثنى عشر اسما - من أعم الأسماء التى هى جمل لما تحتها من التفصيل .

ولا حاجة بنا إلى ذكر ذلك ، لأن علم الأسماء والصفات ليس علما مخفيا ، وإنما هو علم خصوصى بين قلب الإنسان وربه . وقد تناهى القول بنا إلى ما فيه كفاية والله الموفق الم،والمص ، وكهيعص ، وطسم ونحوها من أمهات القرآن وبعد ذلك حروف القرآن التى فى أوائل السور . مثل الم وغيرها .

وقد اختلف العلماء فى تأويلها ، ولم يكن اختلافهم جهلاً بها ، ولا يقطع عليهم أنهم قصر فهمهم عنها ، إذ هم أولى بذلك من كل أحد بالفهم عن الله تعالى وعن كتابه ، وهم أحق بذلك لقربهم من النبوة وأهل القدوة فيظن بهم - ورحمهم الله - أنهم يقدمون إلى الناس على مقدار ما تحتمله أفهام العامة ، إذ الأوضاع لابد لها من الاتصال بكل الناس ، فلذلك كثر افتراقهم ، وتعذر اتفاقهم فى ظاهر اللفظ ، واتفق فى باطنه .

ونحن نشير إلى ما ذهبوا إليه فى ذلك من الكلام فى مبادىء السور المتقدمة الذكر ، ولا نخرج عن مرادهم ، ولا نشذ عن مذهبهم . وإنما غرضنا فى ذلك تقريب اللفظ وتبين المعنى وترتيب الحروف ونظمها ، وبالله التأييد وعليه نتوكل وهو حسبنا ونعم الوكيل .

القول على الحروف جملة واحدة

زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التى فى مبادىء السور أنها أصل لجميع الأسماء ومنها أظهر الله علمه . وأن منها الانبياء . وقد قال سهل بن عبد الله

التسترى : أن الحروف هى الهباء ، وهى أصل الأشياء فى أول خلقتها . ومنها تالب الأمر وظهر الملك . وأن الله – تعالى ذكره ، وتقدست أسماؤه – جعلها ثمانية وعشرين حرفا ، أربعة عشر منها ظاهرة ، وأربعة عشر باطنة .

فالأربعة عشر الباطنة هى التى ذكرها الله فى القرآن فى أوائل السور ، وهى التى أعطى الله سرها نبينا محمدا ﷺ واطلعه على ما سببها لأنها حول (مع) علمه وتدبيره ، ومنبئة عن إرادته ، ودالة على حكمته .

وكل حرف منها آية من آياته ، وصفة من صفاته . فمن أحاط بمعرفتها فقد أطلع على معنى من النبوة .

وقالوا أيضا : إن هذه الأحرف المذكورة على عدد منازل القمر ، وإن اعتبرت منازل القمر تجدها كذلك، أربع عشرة منها ظاهرة وأربع عشرة منها باطنة ، وكذلك نجد أيام الشهر فى موافقة القمر لها فى زيادته ونقصانه .

وإذا قربت بعض هذه الدلائل إلى حس وأمعنت النظر – من جهة الإعتبار واستدلت من ذلك على مدة الدنيا . وكذلك إن نظرت إلى القمر وقت استهلاله وانتقاله إلى المنازل ، وقطعه للبروج ، انتهيت من ذلك إلى كيفية مبدأ الأشياء وخروجها من الامكان ، وزيادتها ونحوها وكمالها وبعد ذلك نقصها وانحطاطها ، وقبض الروح عنها ورجوعه من الأسفل إلى الأعلى واستقراره عند أصله . وموضع مبدئه ، ثم اعادتها تارة أخرى وقبض الروح ، وقيام الأشياء به كما بدأها أول مرة .

القول فى مبدأ كل حرف منها

ونبدأ بالألف ، إذ هى أول الحروف وآخرها . وهى للاحاطة . .

أعلم أن الألف هى أول الحروف ، ومبدؤها وآخرها ، وهى المحيطة والمفصلة للأحرف غيرها ، لأنها تقع أولا وآخرا ، فهى كالدائرة المحيطة بما فيها . وهى كناية عن أول شيء أظهره الله – تعالى وتقدست أسماؤه – هو أول

الأشياء وآخرها ، والمحيط بها من ورائها ، وهى إرادته المطلقة فى خلقه ، والمخلدة أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار من بريته .

فهى أس الأشياء ، وأولها وآخرها ، وعلتها وسببها ، لأنه لما شاء كانت الأشياء عن مشيئته : وأراد فانفصلت الأشياء بارادته ، ، ولذلك قال بعض العلماء : الألف مثال التكوين ، ومخرج العدل ، والقضاء الأول ، وحركة الكون فى الغيب - وقد قيل : إن الألف لمّا لم يكن لها بالحروف اتصال ووقعت موقع الإحاطة - كما ذكرنا - كانت دالة على وحدانية الله وانفراده ، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

والألف من الحروف كالواحد من العدد فى الأصل ، فالألف أو الحروف وأصلها وهى أمثال التكوين ، ومخرج العدل كما قال بعض العلماء ، إذ هى قائمة ، وأنها أجريت أعدل الحركات . ولها مراتب فى نفسها ، إذ هى مثال التكوين . ولها اشتراك مع الواو والياء فى حال النطق بها وفى تعاقب الحركات عليها فى حال النصب والرفع والخفض . وسيأتى بيان ذلك بعد استيفاء الكلام فى الألف إن شاء الله تعالى .

ذكر ما فى الألف من دلائل الوحدانية

فمما فى الألف أنها أول أدلة التوحيد ، وذلك أنها مفردة فى الإبتداء بها لا تتصل بشيء من حروف المعجم ، ولا يشبهها إلا اللام إذا اتصلت فى كلمة أو انفصلت فانضافت إلى الألف للشبه ، وهى للتعرف ، إذ لا ينطق بهذا الإسم إلا مُعَرّفة - أعنى - الله - ولا يسمى به غيره ، كما قال جل وعز ﴿ هل تعلم له سميا ﴾[1].

فأول الأسماء الحسنى الله ، ولذلك ابتدأ به فى فاتحة الكتاب .

ودليل الألف على التوحيد من بين الحروف نظير الواحد من العدد

(١) مريم / ٦٥

فالواحد إذا ضربته فى نفسه لم ينم ولم يزد كما زاد الاثنان فى الضرب ، فصار أربعة وهو قوله عز وجل ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾[1]. أى لم يكن من شىء منه . كما تولدت المخلوقات من الاعداد من اثنين والحيوان المخلوق من زوجين ، كما قال عز وجل : ﴿ ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ﴾[2] أشار إلى الوحدانية ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾ كما فى الأزواج المتولدة . فالواحد الأول لا يدل على نفسه ، لأنه منفرد بذاته ، مستغن عن الاضافات . والإضافات إليه ليعرفها اضطرار الاثنين إلى الواحد إذا قلنا « اثنان » دلّ على أن قبله واحدا مضمرا فيه ، أنضاف الثانى إليه ، وإن لم نذكره ، كما انضافت المخلوقات إلى الخالق جل وعلا . وثبتت الصفة ودلت عليه .

فلما كان المفرد الأول لا يدل على نفسه بأنفراد ، ويدل عليه غيره ، إذا أضيف إليه الثانى ، وكان الثانى حجابا له ، دالا عليه ، خلق الخلق للدلالة عليه . أنه الفرد القديم واحتجب عن خلقه — كما احتجب الأول بالثانى . ودل عليه الثانى واضطر إليه كاضطرار المخلوقات إلى الخالق ، وكل خروج الاعداد من الاثنين . ويتناسل الحيوان من اثين على أنه لا اختلاف فيه كاختلاف الزوجين من الحيوان فى طباعها وتضادها .

ولما كان الواحد لا يدل على نفسه مفردا ويدل على غيره ، بعث الرسل داعين إلى توحيده ، ومعرفين نعمه ، ووجوب شكره عليها ، المخبرين عن سائر حكمه وتتابع نعمه . فبين بالألف صفة التوحيد . فكان من جهة الحساب واحدًا منفردًا لا يتصل بغيره من الحروف إذا ابتدىء به ، وإذا أتى الألف فى آخر الكلمة أو وسطها اتصل بما قبله وانفصل مما بعده . فدل تعالى اسمه — فى الابتداء به أنه الأول ، وباتصاله بما بعده أنه الآخر وأنه المنشىء لما بعده ، المحيط بما أنشاه لكونه فى الآخر متصلا بما قبله ، وأنه ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء محيط ﴾ .

(١) سورة الاخلاص آية : ٣

(٢) سورة الذاريات آية : ٤٩ .

ذكر الهاء والهمزة والألف والواو والياء

أعلم – أرشدنا الله وأياك – أنك تدبرت هذه الخمسة الأحرف ظاهرا وباطنا اطلعت من جهة باطنها على سر من اسرار الحكمة وظهر لك من قبل ظاهرها أثر الصانع من أحكام الصنعة ، وذلك أن الهاء أشارة إلى الذات . وهى خارجة من الصدر ، وتليها الهمزة ، ولا محمولة فيها وهى إشارة إلى الأزلية فلا شيء أقرب إلى الذات من الإرادة وليست الإرادة حالة فى الذات .

فإذا نطقت بالهمزة ، وأخذت بها مخرج العدل وهو الوسط . حدث من ذلك الألف الذى هو مثال التكوين أى خط العالم بجملته . وكانت للألف فى نفسها ثلاث مرات : نفس ناطقة ، ونفس حيوانية ونفس نباتية . فقيل أن الهمزة هى العقل وهى الارادة ، وأن الألف هى النفس الناطقة ، والواو هى النفس الحيوانية ، والياء هى النفس النباتية فالألف قائمة ، والياء ساجدة والواو منحنية ، وكذلك تجد هذه القوى النفسانية الثلاث فى الخلق ، وذلك أن الحيوان الذى له نفس ناطقة منتصب القامة مثل الألف ، وماله نفس حيوانية فقط فهو راكع منحن مثل الواو ، وماله نفس نباتية فهو ساجد فى هيئته ، لأن رأسه مما يلى الأرض فقط ، كالنبات كله .

واعتبرنا أيضا الواو والياء والألف من جهة أخرى ، وذلك أن ننظر الواو ونجدها بين أول المخارج مما يلى ، والياء أخفضها لأنها انتهت إلى الوسط . والألف مخرجها من الغيب مما يلى الذات . ثار فيها بين كل حرف منها مخارج وحروف ، فتدبر هذا مرارا يغنك عن اطالة الكلام . والله يؤيدنا واياك بطاعته .

ذكر اللام والميم وما يتلوها من الحروف

أعلم أن اللام « تشبه الألف فى شكلها ، وهى متصلة بالألف إذا دخلت للتعريف . وهى لوح الله وعلمه ، والميم مشيئته ، وقيل ملكه وملكوته ، وقيل

هو المكان لجميع الأشياء كلها . وهو من الصيرورة ، لأن فيه ظهرت صورة الأشياء وتمت ، والراء لتفصيل الحركات ، وهى القوة الحسية التى أظهرت الحركة وفصلت مافى الغيب ، وهو جوهر الزمان وقيل أنها رحمة لأنها من الصفات المحيطة . والكاف والنون هو « الكن » وهو الأمر الذى أظهرت به جميع الأشياء . والهاء هو الهباء وهى الحروف . وهى التى ألف منها الأشياء وهى واقعة تحت الكن والياء . وقيل أنها جبريل وقيل أنها الروح التى تألفت الحروف به والعين العلم ، والطاء قيل : الطين الذى خلق منه آدم : وقيل : الفطرة طور سيناء أو طوى . وهذان الموضعان اللذان أظهر الله فيها أمره على موسى بن عمران صلى الله عليه وعلى النبيين . والسين التى فى سورة يس ، وقيل أنها كناية عن إسرافيل . والحاء هو الحق ، وهو الذى خلق به السموات والأرض . والقاف قدر الله ، وقيل قلمه الذى كتب به الأشياء .

وهذه الأربعة عشر حرفا الباطنة وأن كانت تكررت فى أوائل السور ، فلمعنى سنبين علته أن شاء الله وبه نتأيد .

القول على الحروف وتأليفها وعدة متألف منها والتنبيه على باطنها

أعلم – أرشدنا الله وأياك لطاعته – أن الأحرف التى فى مبادىء السور أسرار غامضة ، وحكمة تعلن كال بعد أربعة عشر يوما وتم ظهوره ثم ينقبض ويرجع إليه . وهو مصداق قوله تعالى : ﴿ وإليه يرجع الأمر كله ﴾[1]. وذلك بعد أربعة عشر إلى آخره . وذلك إذا تركت النفس الامداد لهذا الجسم بما استفادته من نور العقل ، وأقبلت على العقل انقبض الأمر كله ورجع علم كل شىء إليه ، وفسد العالم ، وتم أمر الدنيا .

وكذلك جعل – تعالى اسمه – النفس الناطقة كالقمر ، وجعل العقل كالشمس ، فهذه النفس الناطقة التى فى الانسان تستمد من نور العقل كما

(١) هود آية : ١٢٣ .

يستمد من ضياء الشمس ، ويظهر ذلك العلم الذى استفادته بثمانية وعشرين حرفاً على عدد منازل القمر .

وكذلك يعبر الانسان عما فى ضميره بثمانية وعشرين حرفا وفى هذا دليل على أن العالم الصغير جزء من العالم الكبير فافهم هذا وتدبره ، فهو من دقيق العلم الذى قد عدم أثره وانقطع خبره .

وعن اعتبار القمر مع الشمس تظهر لك النفخة فى الصور وبعث الأنفس كما بدأها أول مرة . ﴿ إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ﴾[1]

القــول عـلى الــم

قال أهل العلم بالكلام الباطنى : أن الم هو اسم الله الأعظم ، وأن الألف اشارة إلى ذات الله تعالى ، لانفراد الألف عن الاتصال ، وهو الاسم القديم الازلى الذى لا يفسر بأكثر من هو ولما كانت اللام تصحب الألف ويتصل بها من بين سائر الحروف ، كانت دالة على الحجاب الأول ، والغيب المكنون . وهو الاسم الذى تسمى الله به .

ولما لم يكن بعد الألوهية فى نظر الخلق أعظم من الملائكة فى الترؤس والقدرة على الأشياء ، كانت الميم الاسم الثابت ، ولذلك قال عز من قائل : ﴿ عالم الغيب والشهادة ﴾[2] لأن جميع الأشياء شيئان : ظاهر وباطن ، وله علم محيط بالباطن والظاهر . المكنون ، وهو الكلام . والمحيط بالظاهر الذى هو جسم الكل هو النفس الكبرى ، وهى الملك . وهى التى كنى عنها . تعالى ذكره بالميم .

فكمال معرفته فى معرفة هذه الأسماء التى دلت الحروف عليها كما أن معرفة الانسان بالكمال هو معرفة الثلاثة الأشياء : فى معرفة نفسه التى هى محتجبة فى جسمه التى هى ذاته ، وفى معرفة جسمه . لأن الانسان ليس شيئا أكثر من هذه الثلاثة : أعنى النفس والروح والجسم .

(١) سورة يونس آية : ٤ .

(٢) سورة الأنعام : ٧٣ .

فبالنفس هو ما هو ، وبالروح صار فعالا متكلما متصلا بالأشياء . كذلك هذه الثلاثة الأشياء من البارى تبارك اسمه وتقدست أسماؤه : لما كانت ذاته بائنة عن الأشياء ، غير مخالطة لها احتجب بحجابين . وكانت الحجب من جهة خلقه ، لا من قبله تعالى ، لأنه لايحجبه شيء . ولانه حجب الخلق بخلقه ، وتجلى بخلقه ، فسبحان من ﴿ لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير ﴾(٦).

فكان الحاجبان وسطا بين الخالق وخلقه ، ومنهما ظهر أمره . أحدهما كالروح من الانسان وهو الغيب . والآخر كالجسم وهو الشهادة ، أى القوة التى شد بها الأشياء المحسوسة ، واتصل بالخلق من قبلها .

وبهاتين الإحاطتين عرف وبها تسمى الله الرحمن الرحيم . وقيل إن معنى الم : أنا الله الملك فمعنى الألف : أنا ، ومعنى اللام : الله ، ومعنى الميم الملك . الا أن هذا الكلام إذا أعتبرته وجدته مطابقا لما ذكرنا .

وقيل أن الألف أرادة الله كما ذكرنا ، وأنها أول الأشياء ، والميم مشيئته الجامعة للخير والشر والحسن والقبيح والحساس والروحانى . ولذلك سمى كل ما ظهر وبطن شيئا لأنه من المشيئة .

والإرادة حق محض ، ونور خالص ، وحكمة بالغة ، فلما أحكم مشيئته بارادته ، قام فيما بينهما اللوح الذى كتب فيه جميع المقادير ، وأودعه جميع المقادير ، وأودعه جميع سره . ولذلك قال : ﴿ الم ذلك الكتاب ﴾ بمعنى أن الكتاب هو هذه الثلاثة : ارادته ومشيئته ، وعلمه هو أوجه ، لأن الكتاب إنما هو عن قوة مصورة ، أعنى القلم . وعن قابل لتلك الصورة وهو اللوح المكتوب ، وقيل : معنى الم : المنزل ذلك الكتاب لا ريب فيه . أى منزل من الله ، وكذلك فى آل عمران قيل أن معناه : المنزل الله الذى لا اله الا هو الحى القيوم . وقيل معنى الألف . الله والميم كناية عن محمد ، واللام لما كانت وسطا بينهما كانت كناية عن جبريل عليه السلام والله أعلم وأحكم .

---

(٦) الأنعام : ١٠٣

القول على المص

أما « المص »[1] فقد قيل فيه أقوال : فأولها ما أشرنا إليه مما قدمنا ذكره أن أسم الله الأعظم على أربع صفات ، وأن كل حرف من هذه الحروف يشير فى الدلالة إلى صفة من تلك الصفات . فالصفة الواحدة منها دلاته – تبارك وتعالى – والألف كناية عنها . وهى منفصلة عن الأحرف غيرها ، والأحرف المتصلة بها اسمه ، وهو منفرد عنها بذاته : أعنى الألف . وهى حجب له ، ففى هذا دليل أن ذاته تعالى غير متصلة بشىء ، وأن صفاته باينة عنه ، دالة عليه . وبعضها فى المرتبة أعلى من بعض ، وفى اتصال بعضها ببعض دليل على تناهيها . وهى صفات ثلاث : صفة الألوهية – وبعدها فى المرتبة صفة الملك . وبعد ذلك النعمة والخلق .

فيكون الإعتبار من قوله « المص » : الألف : أنا ، واللام : الله ، والميم : الملك ، والصاد : الصانع . ونجد ذلك ظاهرا بينا من اعتبار أحوال الدنيا ، فإنا نجد هذه الصفات الثلاث ظاهره للعيان ، بينة موجودة فى الأعيان وذلك أن أدنى صفات الانسان : الصناع وأصحاب المهن تستخبرهم وبناؤهم الأشياء بذواتهم . ثم تجد فوقها فى المرتبة الملوك ومن لاذ بهم من ذوى المملكة . فهم يحكمون عليهم ويصرفونهن تصريف المولى للعبيد ثم نجد مرتبة أخرى فوق ذلك وهى مرتبة الألوهية . وهى النبوة ومن لاذ بها . وهم العلماء والحكماء . ونجد أمرهم نافذا فى المملكة . ولا يقوم للملوك ملك الا على ما يوجب حكم النبوة ففى هذا دليل واضح لمن لقن كيف هى مراتب الصفات ، وإنما هى الزمامات بجميع المخلوقات . وفوق ذلك مرتبة رابعة بائنة عن الخلق غير متصلة بهم ، كما هى الألف منفصلة عن هذه الثلاثة الأحرف .

وعلى هذه الصفة والمرتبة نجد الحيوان والنبات والانسان – وذلك أن النفس النباتية ليس لها ، الا حفظ الجسم وتصويره ، وإنماؤه ، فهى قوة صانعة . والنفس الحيوانية قوتها بمنزلة الملك المسلط ، يأكل منه ما شاء ويحكم ما شاء .

(١) أول سورة الأعراف .

ثم النفس الإنسانية بالعقل الذى جعل فيها كالالة (الالة ، الاله ؟) . تصرف الحيوان كيف تشاء وتسوسه .

فبالصفة الأولى التى هى الصاد تسمى الله صانعا وخالقا ومصورا ، وبها صنع الكل وبالثانية ملكهم وأحاط بهم ، وقدر عليهم . وبهذه الصفة تسمى ملكا وبالصفة الثالثة أحاط بالصفتين المتقدمتين وبجميع المخلوقات وبها علم الأشياء ومنها فصلها . وهى مكنون سره . وهى التى انفرد بها ، ولم يسم بها أحد سواه . وهى الألوهية . وبالرابعة انفرد عن خلقه ، وسبق الأشياء كلها وبان عنها ،فـ ﴿ ليس كمثله شيء ﴾[1]. وقد وصف – تعالى ذكره – بهذه الصفات الثلاث نفسه لمن لقن ، فقال تعالى فى تفسير الصفة الأولى ، هو الله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم[2] وقال فى تفسير الميم وهو الاسم الثانى ﴿ هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ﴾[3] وقال فى تفسير الصاد ﴿ هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماءالحسنى ﴾[4] تعلقت هذه الصفات الثلاث بهو ، وهو كناية عن الألف التى هى أشارة إلى الذات وفى هذا كناية .

وقد عبرت الفلاسفة عن هذه الصفات بغير هذا اللفظ فقالت :

أن الموجودات أربع مراتب : ذات الله – تعالى وتقدست أسماؤه ، وهو المباين للأشياء ، ثم العقل الكلى وهو الذى سموه المثال المجرد من الهيولى ، وهو الجامع للفضائل الالهية ، ثم النفس الكبرى ، وهى المستغرقة فى الهيولى ، أعنى الجسم وهى الحاملة لجثة العالم . وبهذه النفس المستغرقة قام الملك ، وتسخرت الأفلاك ، وحمى الكل وهى جامعة عندهم لصفات الملك والسياسة .

ونجد اعتبار هذه الصفات الثلاث من الانسان ، لأنه إذا أراد فعل شيء دبره وأحكمه بالروح الالهى الموضوع فيه حتى تقوم صورة ذلك الشيء مثالا باديا للعقل فى غير جسم . ثم أن ذلك المثال يحرك النفس الحيوانية المالكة لأعضاء الجسم ، الحاملة له . فتحركه على ترتيب مافى المثال المجرد نحو الشيء المصنوع

(١) الأعراف آية : ١ ، ٢

(٢) نمل : ٨٨

(٣) الأعراف : ٢

(٤) سورة الحشر آية : ٢٤

فإذا صنعت الجوارح شيئا فإنما هو تحريك النفس لها ، وأخذت اليدان بالتصوير من أجل أن القوة الصانعة فيهما ، ولهذا مثلوا فعل البارى - تعالى أنه إذا أراد فعل شيء أبرز مثاله فى اللوح المحفوظ ، فكان ذلك داعيا إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشيء ، فيحرك الأمر القوة المحركة ، وهى النفس الحيوانية ، فتحرك النفس الحيوانية الطبيعة فتجمع الطبيعة الهيولى بتحريكها واعتدالها ، وتهيئة لقبول المثال وتصنعه .

وقالوا أن الطبيعة حكمة الله للأشياء المصورة لها . وإنما قال تعالى : ﴿ المص . كتاب أنزل إليك ﴾[1] يعنى القرآن وفهمه ، لأن القرآن ليس شيئا غير هذه الأربعة وتفسيرها لأنه فسر فيه خلق السموات والأرض ، وتصوير هذا وأحكام صنعتها وترتيب الخلائق . وذكر فيه ملكه وقدرته على الأشياء وكيف أنها « صنع الله الذى أتقن كل شيء »[2]. وفسر فيه الألوهية ، وكيف أحاط بغيوب الأشياء ومقاديره وحكمته وعدله . ونزه فيه ذاته عن كل ما يلحق المخلوق من النقص .

والقرآن - تفسير وتنبيه على جميع ذلك كله . وقد قيل أن الصاد من صادق : وقيل أيضا معنى ذلك المخرج صدرك . ﴿ كتاب أنزل إليك فلا يكن فى صدرك حرج منه ﴾[3]

٣ - ابن طفيل[4] ت : ٥٧١ هـ :

هو أبو بكر محمد بن عبدالملك بن طفيل القيسى ويلقب بالأندلسى والقرطبى والاشبيلى وتاريخ ميلاده غير معروف بالدقة لكن من الأرجح أنه ولد

(١) الأعراف آية : ١ ، ٢ .

(٢) النمل : ٨٨ .

(٣) الأعراف : ٣

(٤) راجع :

ابن طفيل : حى بن يقظان عند كل من ابن سينا وابن طفيل وشهاب الدين السهروردى . طبعة أحمد أمين - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٩ .

أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام - دار - المعرفة - ١٩٨٠ .

أصول الفلسفة الاشراقية - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٨م =

فى قادس من إقليم غرناطة فى السنوات العشر الأولى من القرن السادس الهجرى . وكان واسع المعرفة درس الطب والرياضيات والتنجيم والفلسفة ميالا لحياة العلم والتأمل وكان فى مطلع حياته حاجبا لحاكم غرناطة . ثم لم يلبث أن انتقل إلى مراكش على عهد دولة الموحدين وأصبح وزيرا وطبيبا للخليفة أبى يعقوب يوسف وقد لقى ابن رشد وقدمه إلى الخليفة فعهد إليه بشرح كتاب أرسطو وقد توفى ابن طفيل فى مراكش عام ٥٧١ هـ . أما مؤلفاته فيشير إليها بروكلمان فى كتابه تاريخ الأدب العربى فيذكر أن المؤلفات التى بقيت من إنتاج ابن طفيل هى كتاب أسرار الحكمة المشرقية ورسالة حى بن يقظان .

ولقد كان عصر ابن طفيل أكثر تحررا من الناحية العقلية فى ظل حكم الموحدين الذين أدخلوا الكلام الأشعرى إلى المغرب . وكان لهم ولع بالفلسفة .

وقد اشتهر ابن طفيل بقصته الصوفية حى بن يقظان ولكن الغرب اللاتينى عرفه أولا من خلال نقد ابن رشد لكتاب لابن طفيل فى النفس (وقد فقد هذا الكتاب) حيث يعترض على توحيد ابن طفيل بين العقل الهيولانى فى الإنسان والقوة المخيلة يمكنها بعد طول الممارسة أن تتقبل المعقولات ومن ثم فليست بنا حاجة إلى القول بوجود عقل أخر غيرها .

أما قصة حى بن يقظان فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجة فى تدبير المتوحد من حيث اهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع . ولكن ابن طفيل يختلف عنه فى تركيز اهتمامه على الفرد وحده . وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما يظن المؤرخين والمفسرين للقصة إذ أنه يستمد إلهامه من العقل الفعال الذى هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفرادا وجماعات وذلك على الرغم من أن القصة تبين فى الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية أى بدون معلم أن يصل إلى معرفة العالم العلوى ومعرفة الله والخلود .

Leon Gautier; Ibn Tophil Sa vie, ses oeuvers, Paris, 1909

Munk : Melange de Philosophie juive et Arabe Paris 1859.

Renan (E) : Averroses et L'averroisme, Paris 1900

وكان ابن طفيل يحيل إشراق العقل الفعال إلى ذات الفرد فتصبح كما لو كانت قادرة بذاتها على التدرج فى مراتب المعرفة حتى تصل إلى الكمال المنشود . أو كأن إشراق العقل الفعال تستتر فى اللاوعى أو فى العقل الباطن للفرد . ويكون على هذا الفرد المتوحد أن يكشف عنه بنفسه حتى يصل إلى أدراك الحقيقة الكاملة فيتضح له فى النهاية التطابق التام بين ما توصل إليه بنفسه وما يقول به الوحى المنزل على لسان النبى . فإذا أضفنا إلى هذا كيف يتم الوحى عن طريق العقل الفعال . كما هو عند فلاسفة الإسلام نجد أن التكشف التدريجى للمعرفة عند حى الذى يتم بمساعدة العقل الفعال دون أن يدرك ذلك « حى » فى بداية الأمر – سينتهى إلى العقل الفعال ثم إلى الحضرة الإلهية . فتنجلى لحى حقيقة معرفته . وأن الشريعة تتفق مع الحقيقة إذ أن لهما مصدرا واحدا . وهو لا يستطيع أن يصل إلى هذه الغاية إلا إذا استعمل منهج التأويل للنصوص الدينية بتجريدها من مدلولاتها الحسية التى ما وضعت إلا لتفى بحاجة عامة المؤمنين الذين يكتفون بالظاهر وبالنظرة السطحية .

ولابن سينا قصة بنفس المعنى وشخصياتها هى شخصات قصة ابن طفيل ولكن ابن سينا يرمز بحى بن يقظان إلى العقل الفعال أما ابن طفيل فانه يرمز به إلى العقل البشرى الطبيعى فى سعيه إلى المعرفة وإلى الكمال حتى يتجلى له النور الالهى وينعم بالدخول إلى الحضرة الإلهية .

تفصيـــل القصـــة :

تجرى أحداث القصة على حزيرتين، الأولى يسكنها مجتمع إنسانى تقليدى تسود فيه الشهوات والنزعات الدنيا . وأهله يحاكون الحقائق بأمثله الخيال . واعتقادهم الدينى سطحى ساذج . فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية . وقد جاء القرآن على هذه الصورة لكى يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمل العقلى . ويعزفون عن التعمق واستبطان النصوص وتأويلها .

وقد ظهر فى هذه الجزيرة فتيان أحدهما سلامان والآخر أبسال تميزا عن أهل

الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلى وبتغليبهما على الشهوات . وكان الأول ذا نزعة عملية فنجده يساير العامة ويقبل دينهم فى الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم .

أما الثانى فانه ينزع نزعة عقلية صوفية ويعتزل مجتمع الجزيرة . ويولى وجهه نحو جزيرة مجاورة يظن أنها قفر من السكان . وهذه هى الجزيرة الثانية التى تجرى عليها أحداث القصة . فى هذه الجزيرة يسكن حى – بن يقظان ، وهو قد نشأ فى هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة . وقد يكون قد ألقى به فى اليم طفلا فاستقر على الجزيرة . أو يكون قد تولد طبيعياً من العناصر الطبيعية . وقد تكفلت به ظبية فأرضعته . وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين الكائنات من نبات وحيوان وإنسان . ثم أخذ يدرج فى مدارج المعرفة . فتعلم بنفسه كيف يكفى حاجاته المادية وقد كافح حى حتى خرج من الطور الحيوانى الأول ثم انبعث لديه شعور دينى مصدره التعجب من اكتشافه للنار . وهو يمضى فى حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويعنى بنظافة جسمه ولبسه ويحاول تصحيح حركاته ويقتصر فى أكله على مايقيم الأود فلا يسرف فى الغذاء أو فى أكل اللحوم ثم هو يمر خلال حياته فى سبعة مراحل كل منها سبع سنين يصل فى نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلا خالصا فتكون روحه مرتبطة بالعالم العلوى . وتكون غايته أن يلتمس الواحد فى كل شىء . وأن يشهد الحضرة الإلهية . فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه ويرى التجلى الالهى شاملا ويكون عمره قد أشرف على الخمسين . وحينذاك يحدث – اللقاء بينه وبين أبسال الذى هجر الجزيرة الأولى ليعتكف فى الثانية زاهدا فى الدنيا وفى مجتمع الناس، وقد كان تفاهمهما صعبا فى بداية الأمر ولكن أبسال فهم لغة حى . وقد اكتشفا أن العقيدة الدينية السائدة فى مجتمع الجزيرة الأولى قد انتهى إليها حى وعرفها . بدقة أكثر كمالا بهداية العقل الفعال . وعرف أبسال أن العقيدة ما هى إلا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلقهم بالعالم المادى المحسوس وعاداتهم الاجتماعية . وأنه لكى تنكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل الرمزى . فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها فى حقيقة أمرها شىء واحد

يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبة بالخيال ، ويفهمه الخاصة أو المتوحدون على مستوى الكمال العقلى بحسب إدراكاتهم .

وتمضى القصة فنجد حى يصحب أبسال فى رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكى يخرج أهلها من حالة الجهل ويعلمهم أسرار الحقيقة . ولكن حى لاحظ أنه كلما أمعن فى شرحه الفلسفى كلما ازداد نفور الناس منه حتى واجهوه بالعداوة . فاضطر إلى الرحيل هو وأبسال عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية . لكى يعتكفا لعبادة الله عبادة روحية خالية حتى يدركهما الموت . وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل فى شفائه من الجهل والسطحية . وأن الحقيقة لايقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين بمن لهم قوة الإرادة والقدرة على التخلى عن مطالب البدن وحاجات الدنيا .

لقد اتضح لهما إذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة ، وأن النبى محمداً كان على حق حينما عرض عليهم الحقائق الدينية فى صورة أمثال حسية ولم يجهر لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة . تلك التى لا يدركها سوى قلة من المتوحدين أى الفلاسفة المتصوفين .

ما الذى يقصده ابن طفيل من قصته ؟..

لقد قال البعض إنه يقصد من ورائها استعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه وحى . وكيف أنه يستطيع وحده بدون معلم أن يصل إلى حقائق الوحى وأصول العقيدة . واهملوا الجانب الصوفى تماما .

وفى رأى آخر أن حى بن يقظان يعد نموذجاً للمتصوف الذى يصل بملكاته الخاصة إلى إدراك عالم الغيب وإلى درجة الاتحاد بالله .

ويرى البعض الآخر أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين النقل والعقل . بين الدين والفلسفة من حيث أنهما يعبران عن حقيقة واحدة . فالدين يصورها بصورة حسية والعقل يكتشفها ويصوغها فى قالب عقلى .

على أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يوحى بأن ثمة تعارضا بين الدين والفلسفة وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من شرح

الفيلسوف للعقيدة ، ولكن الواقع أنه لا يوجد أى تعارض مطلقا كما ذكرنا وأن التعارض يرجع إلى اختلاف الإدراك عند كل من العامة والفلاسفة .

وعلى أية حال فان هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار إليه الغزالى . من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبة النظر العقلى ومخاطره . ولهذا فقد ميز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له وهذا لا يقدح فى الدين نفسه .

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤداها أنه فى الوقت الذى يمكن فيه تبرير ارسال إلى العامة من الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى اصول العقائد بدون معلم أو مرشد خارج عن أنفسهم . نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق الوحى بعقولهم وبهداية العقل الفعال .

وأخيرا فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح فى التعبير فى هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية ، وأن محاولته هذه تعد استمرار لمحاولات ابن سينا والسهروردى بهذا الصدد .

السعادة ووسائلها[1]

فلما تبين له أن كماله ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبدا ، حتى لا يعرض عنه طرفه عين لكى توافيه منيته ، وهو فى حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها الم .

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر . واحرم للصلاة .

(١) هذا النص جزء من رسالة « حى ابن يقظان » لابن الطفيل من ص ١٢٨ إلى ص ١٤٢ من نشرة الدكتور عبد الحليم محمود ضمن كتابه « فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان » دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الثالثة ، بيروت بدون تاريخ .

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه أعراض فكان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود كل ساعة ، فما هو إلا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يتعرضه خيال من الخيالات ، أو يناله الم فى أحد أعضائه أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ، فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة ، إلا بعد جهد وكان يخاف أن تفاجأه منيته وهو فى حال الإعراض ، فيفضى إلى الشقاء الدائم والم الحجاب .

فساءه حاله ذلك ، واعياه الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها ، وينظر أفعالها وما تسعى فيه ، لعله يتفطن فى بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته .

فرآها كلها إنما تسعى فى تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح ، والإستظلال والإستدفاء ، وتجدُ فى ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها . ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأى ، ولا يسعى لغيره فى وقت من الأوقات . فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه . ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائرة إلى العدم ، أو إلى حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم به على النبات أولى ، إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان . وإذا كان الأكمل إدراكا لم يصل إلى هذه المعرفة ، فالأنقص إدراكاً أحرى أن لا يصل . مع أنه رأى أيضا أن أفعال النبات كلها لاتتعدى الغذاء والتوليد .

ثم أنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد . فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها . تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود . وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة فى أجسام مثل ذاته ، هو ، العارفة ، وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن

الجسمانية ، ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة ، وأنه من جملة الأجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته بريئة عن الأجسام لا تفسد ، فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التى قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ، لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم أنه تفكر لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التى أشبه بها الأجسام السماوية ، وقد كان تبين له أولا من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض ، أن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته : بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبدا ، وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ، ولذلك تؤول إلى الفساد ، وأنه لا يوجد منه شيء صرفا وما كان منها قريبا من أن يكون صرفا خالصا لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد جدا مثل الذهب والياقوت ، وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفه ، ولذلك فهى بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له هنالك أن جميع الأجسام التى فى عالم الكون والفساد ، منها ما تقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية . وهذه هى الاسطقسات الأربع – ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، وبعده عن الحياة أكثر . فان عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق ، وصار فى حال شبيهه بالعدم ، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله فى حال الحياة أبلغ ، وأن كانت تلك الصورة بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التى اختصت بها كانت الحياة حينئذ فى غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم للصورة جملة هو الهيولى والمادة . ولا شيء من الحياة فيها وهى شبيهة بالعدم . والشيء المتقوم بصورة واحدة هى الاسطقسات الاربع،وهى فى أول مراتب الوجود فى عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الاسطقسات ضعيفة الحياة جدا . إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة .

وإنما كانت ضعيفة الحياة جدا لأن لكل واحد منها ضدا ظاهر العناد يخالفه فى مقتضى طبيعته ويطلب أن يغير صورته . فوجود لذلك غير متمكن . وحياته ضعيفة . والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه .

وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة اسطقس واحد . فلقوته فيه يغلب طبائع الاسطقسات الباقية . ويبطل قواها ، ويصير ذلك المركب فى حكم الإسطقس الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئا يسيرا . كما أن ذلك الاسطقس لايستأهل من الحياة إلا يسيرا ضعيفا وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة اسطقس واحد منها . فإن الاسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة لا يبطل أحدهما قوة الأخر بأكثر مما يبطل ذلك الأخر قوته . بل يفعل بعضها فى بعض فعلا متساويا . فلا يكون فعل أحد الاسطقصات أظهر فيه . ولا يستولى عليه أحدها . فيكون بعيده الشبه من كل واحد من الاسطقصات ، فكأنه لا مضادة لصورته . فيستأهل الحياة بذلك . ومتى زاد هذا الإعتدال ، وكان أتم وأبعد من الإنحراف . كان بعده عن أن له ضد أكثر . وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء . صار فى حكم الوسط ولم يضاده شيء من الاسطقصات مضادة بينه فاستعد بذلك لصورة الحيوانية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما فى هذه الأرواح الحيوانية مستعدا لأتم ما يكون من الحياة فى عالم الكون والفساد . وأن يكون ذلك الروح قريبا من أن يقال أنه لا ضد لصورته . فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التى لا ضد لصورها .

ويكون روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الإسطقسات التى لا تتحرك إلى جهة العلو على الاطلاق . ولا إلى جهة الأسفل . بل لو أمكن أن يجعل فى وسط المسافة التى بين المراكز وأعلى ما تنتهى إليه النار فى جهة العلو ولم يطرأ عليه الفساد . لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول . ولو تحرك . المكان . لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية . ولو تحرك فى

الوضع . لتحرك على نفسه . وكان كروى الشكل إذ لا يمكن غير ذلك فاذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان . ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود . وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به ، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح . الشبيه بالأجسام السماوية . وتبين له أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان . وأنه إنما خلق لغاية أخرى . وأعد لأمر عظيم . لم يعد له شيء من أنواع الحيوان . وكفى به شرفاً أن يكون أخس أجزائه . وهو الجسمانى أشبه الأشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير . وأما أشرف أجزائه . فهو الشيء الذى به عرف الموجود الواجب الوجود . وهذا الشيء العارف . أمر ربانى إلهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد . ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام . ولا يدرك بشيء من الحواس . ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته باله سواه . بل يتوصل إليه به . فهو العارف والمعروف . والمعرفة وهو العالم . والمعلوم . والعلم ، لا يتباين فى شيء من ذلك . إذ التباين والإنفصال من صفات الأجسام ولواحقها . ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحقا بجسم .

فلما تبين له الوجه الذى اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكى أفعالها . ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه بجزئة الأشرف الذى به عرف الموجود الواجب الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الأجسام، كما أن لواجب الوجود منزه عنها . فرأى أيضا أنه يجب عليه أن يسعى فى تحصيل صفاته لنفسه من أى وجه أمكن . وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله . ويجد فى تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ، ويرضى بجميع حكمه . رضا من قلبه ظاهراً وباطنا . بحيث يُسر به وأن كان مؤلما لجسمه وضارا به ومتلفا لبدنه الجملة .

وكذلك أيضا رأى أن فيه شبهًا من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد . وهو البدن المظلم الكثيف . الذى يطالبه بأنواع

المحسوسات من المطلوب والمشروب والمنكوح . ورأى أيضا أن ذلك البدن لم يخلق له عبثا ولا قرن به لأمر باطل . وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان . فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

١ - إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق .

٢ - وإما عمل يتشبه به الأجسام السماوية .

٣ - وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول : يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة . والقوى المختلفة والمنازع المتقنة .

والتشبه الثاني : يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن . ولما فيه من القوى .

والتشبه الثالث : يجب عليه من حيث هو هو ، أى : من حيث هو الذات التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

وكان أولا قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء . إنما هى فى دوام المشاهدة لهذا الواجب الوجود . حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفه عين .

ثم أنه نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام . فبين له النظر أنه يجب عليه الإعتماد على المشاهدة فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات .

أما التشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة . بل هو صارف عنها وعائق دونها . إذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة . والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة . وإنما احتيج إلى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبه الثانى بالأجسام السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق . ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبه الثانى فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام . لكنها

مشاهدة – يخالطها شوب ، إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام . فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة . والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت . وكذلك سائر الذوات . كثيرة كانت أو قليلة . إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود ، جل وتعالى وعز .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث . وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة فى التشبه الثانى . وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول . وعلم أن التشبه الأول – وإن كان ضروريا . فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضرورى . فليلزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول إلا بقدر الضرورة ؛ وهى الكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين :

أحدهما : ما يمده من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء .

والآخر: ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك . ورأى أنه إن تناول ضرورته من هذه جزافا كيفما اتفق . ربما وقع فى السرف وأخذ فوق الكفاية . فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر . فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها . ومقادير لا يتجاوزها . وبان له أن الفرض يجب أن يكون فى جنس ما يتغذى به . وأى شيء يكون وفى مقداره وفى المدة التى تكون بين العودات إليه .

فنظر أولا فى أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب . :

١ – إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الإغتذاء بها .

٢ - وإما ثمرات النبات الذى قد تم وتناهى وأخرج بذره ليتكون منه آخر من نوعه حفظا له وهى أصناف الفواكه رطبها ويابسها .

٣ - وإما حيوان من الحيوانات التى يتغذى بها : إما البرية وإما البحرية .

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها . من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذى تبين له أن سعادته فى القرب منه . وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب والتشبه به . فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك . لأنه إذا امتنع عنه ال ذلك إلى فساد جسمه . فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول . إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التى يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين . وتسامح فى أخف الإعتراضين . ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر بالقدر الذى يتبين له بعد هذا . فأما إن كانت كلها موجودة فينبغى له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن فى أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل . وذلك مثل لحوم الفواكه التى قد تناهت فى الطيب . وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه فى موضع لا يصلح للنبات . مثل الصفاة والسبخة ونحوهما فان تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات الطعم الغاذى . كالتفاح والكمثرى والاجاص ونحوها . كان له عند ذلك أن يأكل إما من الثمرات التى لا يغذو منها إلا نفس البزر . كالجوز والقسطل ، وإما من البقول التى لم تصل بعد كمالها .

والشرط عليه فى هذين أن يقصد أكثرها وجودا وأقواها توليدا . وأن لا يستأصل أصولها ولا يفنى بذرها . فان عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه . والشرط عليه فى الحيوان أن يأخذ من أكثره وجودا ولا يستأصل منه نوعا بأسره .

هذا ماراه فى جنس ما يتغذى به :

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها .

وأما الزمان الذى بين كل عودتين . فرأى أنه إذا أخذ عن حاجته من الغذاء ، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه . حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التى تجب عليه فى التشبه الثانى . وهى التى يأتى ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء الروح الحيوانى مما يقيه من خارج . فكان الخطب فيه عليه يسيرا : إذ كان مكتسياً بالجلود . وقد كان له مسكن يقيه مما يريد عليه من خارج ، فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به . والتزم فى غذائه القوانين التى رسمها لنفسه . وهى التى تقدم شرحها

ثم أخذ فى العمل الثانى ، وهو التشبه بالأجسام السماوية والإقتداء بها ، والتقيد لصفاتها وتتبع أوصافها . فانحصرت عنده فى ثلاثة أضرب :

الضرب الأول : أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد . ومما تعطيه إياه من التسخين بالذات . أو التبريد بالعرض . والإضاءة والتلطيف والتكثيف . إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التى بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثانى : أوصاف لها فى ذاتها . مثل كونها شفافة وناصعة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس . ومتحركة بالإستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث : أوصاف لها بالاضافة إلى الموجود الواجب الوجود . مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة . وتعرض عنه . وتتشوق إليه . وتتصرف بحكمه وتتسخر فى تتميم إرادته .

ولا تتحرك إلا بمشيئته وفى قبضته . فجعل يتشبه بها جهده فى كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

أما الضرب الأول : فكان تشبه بها فيه : أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان أو النبات . وهو يقدر على إزالتها عنه

إلا ويزيلها . فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه . أو عطش عطشًا يكاد يفسده أزال عند ذلك الحاجب إن كان مما يزال . وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لا يضر المؤذى ، وتعهده بالسقى ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك ، أو سقط فى عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه . أو مسه ظمأ أو جوع . تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق : من حجر سقط فيه . أو جرف أنهار عليه . أزال ذلك كله عنه . ومازال يمعن فى هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثانى : فكان تشبه بها فيه ، أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والإغتسال بالماء فى أكثر الأوقات . وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلألأ حسنًا وجمالاً ونظافة وطيبًا .

والتزم مع دلك ضروب الحركة على الإستدارة : فتارة كان يطوف بالجزيرة . ويدور على ساحلها ويسبح بأكنافها . وتارة كان يطوف ببيته . أو ببعض الكدى أدوارًا معدودة : إما مشيًا . وإما هرولة ، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث : فكان تشبه بها فيه . أن كان يلازم الفكرة فى ذلك الموجود الواجب الوجود . ثم يقطع علائق المحسوسات . ويغمض عينيه ، ويصم أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال . ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر فى شيء سواه . ولا يشرك به أحدا ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان إذا اشتد فى الاستدارة . غابت عنه جميع المحسوسات . وضعف الخيال . وسائر القوى التى تحتاج إلى الالات الجسمانية . وقوى فعل ذاته . التى هى بريئة من الجسم . فكانت فى بعض

الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله . وترده إلى أسفل السافلين . فيعود أضعف من ذى قبل . فإن لحقه ضعف يقطع به عن عرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة . ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة .

ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده . وينازعها وتنازعه . وفى الأوقات التى يكون له عليها الظهور . وتتخلص فكرته من الشوب . يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث . ثم جعل يطلب التشبه الثالث . ويسعى فى تحصيله . فينظر فى صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له أثناء نظره العلمى قبل الشروع فى العمل . أنها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة . وإما صفة سلب . كتنزه عن الجسمانية وعن صفات الأجسام ولواحقها وما يتعلق بها . ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التى من جملتها الكثرة . فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية . بل ترجع كلها إلى معنى واحد هى حقيقة ذاته . فجعل يطلب كيف يتشبه به فى كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب . فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته . وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه . إذ الكثرة من صفات الأجسام . وعلم أن علمه بذاته . ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هى علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته . تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته . فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائداً على ذاته . بل هو هو : فرأى أن التشبه به من صفات الإيجاب . هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئا من صفات الأجسام . فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية . فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد طرح منها كثيرا فى رياضته المتقدمة التى كان يمحو بها التشبه بالأجسام السماوية . إلا أنه أبقى منها بقايا

كثيرة : كحركة الاستدارة – والحركة من اخص صفات الأجسام وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها . والإهتمام بإزالة عوائقها . فإن هذه أيضا من صفات الأجسام . إذ لا يراها أولا إلا بقوة هى جسمانية . ثم يكدح فى أمرها بقوة جسمانية أيضا . فأخذ فى طرح ذلك كله عن نفسه . إذ هى بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التى يطلبها الان . ومازال يقتصر على السكون فى قصر مغارته مطرقا . غاضاً بصره . معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية . مجتمع الهم والفكرة فى الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة . فمتى سنح لخياله سانح سواه . طرده عن خياله جهده . ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفى خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته . فإنها كانت لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود . فكان يسوؤه ذلك . ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة . وشركة فى الملاحظة ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق . حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينها .

وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية . وجميع القوى المفارقة للمواد . والتى هى الذوات – العارفة بالموجود الحق . وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات . وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثورا . ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائدا على ذاته . :

لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار . ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام . ولا يتكلم . واستغرق فى حالته هذه وشاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر . فإن كثيرا من الأمور التى تخطر على قلوب البشر قد يتعذر وصفها . فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ،

ولا هو من حاله . ولا من طوره . ولست أعنى بالقلب جسم القلب ،

ولا الروح التى فى تجويفه بل أعنى صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان . فان كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ولكن لا سبيل لخطورة ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة . ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن تلك الحال . فقد رام مستحيلا وهو بمنزله من يريد أن يذوق الألوان من حيث هى ألوان . ويطلب أن يكون السواد مثلا حلواً أو حامضا .

لكننا مع ذلك ، لا نخليك عن إشارات نومىء بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام . على سبيل ضرب المثل . لا على سبيل قرع باب الحقيقة . إذ لا سبيل إلى التحقق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فاسمع الآن بسمع قلبك . وحدق ببصر عقلك إلى ماأشير به ، إليك لعلك أن تجد منه هديا يلقيك على جادة الطريق . وشرطى عليك أن لا تطلب منى فى هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق فان المجال ضيق . والتحكم بالالفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر .

٤ - شهاب الدين السهروردى الإشراق[1] (؟ - ٥٨٧ هـ) :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك المقلب بشهاب الدين السهروردى المقتول ، وقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيدا ، ورغم ذلك فقد فسر تلامذته كلمة المقتول تفسيرا يفهم منه أنه شهيد .

(١) راجع :
- أبو ريان : (دكتور محمد على) : أصول الفلسفة الاشراقية - دار النهضة العربية بيرو، ١٩٧٨
- هياكل النور (تحقيق) الطبعة الثانية .
- اللمحات فى الحقائق .
- تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام - دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠ الاشراقين مدرسة افلاطونية (مقال)
- الكتاب التذكارى فى الذكرى الثانوية الثامنة لوفاته .

الدوانى (التونسى) : قوانين حكمة الاشراق إلى الصوفية فى جميع الافاق
الشهرزورى : تواريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضته الافراح)
نللينو : مقال عن الحكمة المشرقين (ترجمة عبد الرحمن بدوى فى التراث اليونانى) =

ويعتبر السهروردى المقتول (الإشراق) من رواد الدور الفلسفى الأخير فى حركة التصوف الإسلامى ، وأول مفكر إسلامى يجمع بين الفلسفة والتصوف فى مذهب واحد ، إذ جمع بين الحكمتين البحثية (المشائية) والذوقية (الحدس أو العرفان) وقد اختلط اسمه على بعض كتاب التراجم نظرا لوجود أكثر من شخص سمى بهذا اللقب كأبى نجيب السهروردى الفقيه المتوفى ٥٦٣ هـ ، وابن أخيه عمرو بن محمد بن عبدالله ابن عموية صاحب كتاب « عوارف المعارف » وقد توفى ٦٣٣ هـ .

ولد السهروردى المقتول بين عامى ٥٤٥ هـ ، ٥٥٠ ببلدة سهرورد من أعمال زنجان بعراق العجم وتوفى سنة ٥٨٦ هـ أو ٥٨٨ هـ ، وقد بدأ حياته باتصاله بأستاذه مجد الدين الجيلى فى مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه ، ومجد الدين الجيلى هذا هو أستاذ الفخر الرازى الذى كانت بينه وبين السهروردى مساجلات ومناظرات .

وينقل الشهرزورى تلميذ السهروردى عن أستاذه أنه كانت له صداقات واجتماعات بفخر الدين المارديني الذى كان أستاذاً فى اللغة والفلسفة فى ماردين ، وقد استفاد منه السهروردى فى تكوين مذهبه المشائى .

وقد اتهم الفقهاء السهروردى بالمروق عن الدين لعدم اكتراثه بآراء الفقهاء الذين كانوا يتلمسون المظان لأصحاب النظر العقلى حتى يرموهم بالمروق عن المذهب الدينى الرسمى فيحكمون بكفرهم ويطلبون إقامة الحد عليهم .

ويذكر ابن أبى اصيبعة أن الشهاب قد بحث مع الفقهاء فى سائر المذاهب

— Carlım (H) Recherches Philosophiques, 1933 "Suharwardi ' = Alep".

—(Publication de la sociète des Etudes Iraniennes n. 19, Paris 1939).

— Corbin & P. Kraus: Le Bruissement de L' aîle de Gabriel, Journal Asiatique, Juillet - Sept. 1935.

— Massignon (L) La passion d' Al - Hallāğ II Vol, Paris 1922.

— Ritter (H.O) Der Islam. 1937

وعجزهم ، واستطال على أهل حلب ، وصار يكلمهم كلام من هو أقدر منهم فتعصبوا عليه وأفتوا فى دمه حتى قتل .

سبب مقتلـه :

كان السهروردى صديقاً للملك الظاهر حاكم حلب من قبل أخيه صلاح الدين ، وكان يحضر مجلسه مع طائفة من الفقهاء الذين أخذوا يجادلونه فى العلم وفى الدين وفى الفلسفة فظهر عليهم جميعاً فحقدوا عليه وعقدوا له مجلسا فى المسجد الكبير وتوجهوا إليه بأسئلة فى جميع العلوم والمعارف وجاءت إجابته مقنعة شافية ، ولكن أحد الفقهاء الحاضرين سأله عن إمكان خلق نبى بعد محمد ﷺ ، وهنا رد السهروردى بأنه لا حدّ لقدرة الله ، فأخذ قوله هذا - على ما يقول العماد الأصفهانى صاحب البستان الجامع وهو المعاصر للسهروردى - على أنه يقول بجواز خلق نبى بعد محمد، وهذا ما يتعارض مع النصوص الدينية التى تؤكد أن محمداً خاتم النبيين ، فحرر محضراً بكفره وأرسله إلى صلاح الدين الذى أمر بقتله أو حبسه حتى الموت فى قلعة حلب .

وقد كان صلاح الدين مضطراً إلى تنقية الجو الإسلامى من العناصر الباطنية الهدامة لمواجهة الصليبيين فى وحدة إسلامية بدون انقسام داخلى ، ولا سيما بعد أن تحقق له هذا باندحار المذهب الإسماعيلى بعد سقوط الدولة الفاطمية فى مصر . وكان السهروردى يقصد متعمداً هذه الأجابة التى فهمها الفقهاء فى عصره وأدرك مدلولها ابن تيمية ومدرسته فيما بعد ، حيث ذكروا أن السهروردى يقدم الولى على النبى فى نظريته المعروفة عن الإمام العالمى الذى يجمع بين الحكمتين البحثية والذوقية ، والذى ينسحب سلطانه الروحى على جميع الأزمان والأديان والأمكنة فى العالم ، فلا فرق بين إسلام وغير إسلام فى نظرية الإمامة العالمية ، والتى هى التمهيد الحقيقى لنظرية وحدة الأديان عند ابن عربى والجيلى .

مؤلفاتـه :

اهتم طائفة من المستشرقين أمثال بروكلمان وريتر وماسينيون وهنرى

كوربان ، بالإضافة إلى كاتب هذا البحث بكتب السهروردى ، وقد اعتمدوا فيما أورده على ابن أبى اصبيعة ، وحاجى خليفه ، والشهرزورى تلميذ السهروردى الذى قدم لنا فى "نزهة الأرواح" أوسع ترجمة لحياته وكتبه . ويوجد فى كتابنا "أصول الفلسفة الإشراقية" بحث نقدى كامل عن كتبه ورسائله المنشور منها وغير المنشور ، إذ هى دراسة مقارنة أضافت إلى ما ذكره المستشرقون السابقون آراء جديدة ، وقد انتهينا فى رأينا عن تصنيف كتب السهروردى إلى أنها قد وضعت بطريقة عضوية تعليمية ، وأنها يجب أن تُقرأ على هذا النحو ، إذ أن السهروردى كان لا ينتهى من كتاب دفعة واحدة .

وأهم كتبه على الاطلاق كتاب "حكمة الإشراق" ، وتعد الألواح العمادية معبرة عن مذهبه الصوفى ، وتشترك معها رسائله الصوفية سواء أكانت باللغة العربية أم باللغة الفارسية ، كما أن لديه بعض كتب مشائية اشراقية تنطوى على المباحث الثلاث اى المنطق ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، مثل كتاب المطارحات وكتاب اللمحات وكتاب المقاومات .

المذهب الإشراق ومصادره :

(أ) يرى البعض أن المذهب الإشراق عند السهروردى هو مذهب إيرانى خالص ، وأنه يعبر عن الحنين إلى ثقافة الفرس القديمة ، ولكن الحقيقة أن مذهبه يعتبر مذهباً جامعاً لما نقل إلى المسلمين من فلسفة اليونان مع عناصر غنوصية وأخرى شرقية من بينها مذهب زرادشت فى الثنائية بين النور والظلام ، وقد استخدم السهروردى هذه العناصر المختلفة لبلورة مذهب تلفيقى يجعل فيه مكان الصدارة لمذهب أفلاطون فى المُثل بعد تطوره الأخير .

(ب) وقبل أن نعرض للبناء الفلسفى النورانى عند السهروردى ينبغى أن نشير إلى أنه كان يلتزم فى كتبه الكبرى والصغرى على السواء - فيما عدا رسائله الصوفية - أتباع طريقة الفلاسفة القدماء والإسلاميين ، إذ كان يُقسم كتبه إلى ثلاثة أقسام ، يتعلق القسم الأول بالمنطق : والجديد فيه هو أنه جعل المقولات أربعة بدلا من عشرة ، وانتقد التعريف الأرسطى ، وكان لهذا أثره فى نقد المنطق الصورى عند المحدثين .

والقسم الثاني يتعلق بالفيزيقا أي بعلم الطبيعة ، ويلاحظ أنه يجعل هذا القسم مقدمة لما بعد الطبيعة .

أما القسم الثالث فيختص بالإلهيات ، وفيه يعرض السهروردي نظريته في الأنوار العقلية ، وقد كان لها أثرها في عصره في تطور علم البصريات ، وكذلك كان لنظريته في الأنوار تأثيرها في علم المناظر حتى القرن السابع عشر ، أي حتى مطلع العصر الحديث .

(جـ) ولعلنا نتساءل عن الدواعي والأسباب التاريخية لقيام مذهب الإشراق ، والذي يُعد في حقيقة الأمر إحياءاً إسلامياً بطريقة ما لمذهب أفلاطون بعد تعديله رياضياً لحل أزمة المشاركة .

لقد شعُر السهروردي بعد نقد أبي البركات البغدادي لنظرية المشائين في الفيض – وكذلك بعد هجوم الغزالي عليها – أن هذه النظرية أصبحت متهاوية وأنها لا يمكن أن تصمد أمام النقد الفلسفي .

وكذلك فقد اتضح من نقد أبي البركات أن الحل الصحيح للمشكلة الفلسفية يرجع إلى أفلاطون وليس إلى أرسطو .. وهكذا نرى أن النقد الجذري للفلسفة المشائية قد وضع الفلسفة الإسلامية على مفترق الطرق ، طريق يتجه إلى أفلاطون ، وطريق آخر يتجه إلى أرسطو الحقيقي عند ابن رشد .. ويُعزى الفضل في هذا إلى صاحب المعتبر أبي البركات البغدادي الذي لم يستحق هجوم السهروردي عليه وسبه له على الرغم من استفادته منه .

(د) أصبح الطريق إذن ممهدًا لقيام مذهب أفلاطوني جديد ترجع مادته إلى التطور الأخير لنظرية المثل عند أفلاطون بعد احتدام الجدل حول أزمة المشاركة خلال المحاورات ، وانتهاء أفلاطون إلى الأعداد العشرة المثالية كأصول للموجودات ، وكذلك تضمين العالم المعقول لمُثل للطول وللعرض وللعمق حتى تشارك الأجسام الهندسية في مُثلها .. وهكذا أصبحت المُثل العليا الرياضية مُثلاً عقلية مجردة تماما لا أثر فيها للكيفيات المعقولة أو المحسوسة ، بل هي مجرد أصول رياضية بحتة .

على أن السهروردي قد جمع في فلسفته – كما ذكرنا – بين موقفي الحكماء

المشائين ورتب للحكمة المشائية وظيفة روحية ، إذ أنه طريق الوصول عند المثقفين أصحاب الحكمة البحثية ، فإذا توغل فيها المرء كانت له بمثابة الرياضة القائمة على المجاهدة والتطهر المعروف عند أرباب الطريق ، ويبقى الطريق الثانى كما هو عند الصوفية مطروقا يتم فيه التطهر عن طريق الإنتقال عبر المقامات والأحوال بأسلوب المعاناة الجديد – عند السهروردى – حتى تتخلص النفس إلى أبيها المقدس وتحظى بالبقاء فى الحضرة الإشراقية .

(هـ) البنـاء النـورانى :

ما هى إذن صورة البناء النورانى عند السهروردى ؟ يقول السهروردى فى حكمة الإشراق أن التجربة الصوفية والحكمة البحثية قد كشفت له عن عوالم أربعة : عالم الأنوار القاهرة ، وعالم الأنوار المدبرة ، وعالمين محسوسين أحدهما سماوى والآخر أرضى ، ثم عالم مثل مُعلقة منها ما هو ظلمانى ومنها ما هو مستنير .

وفى عالم الأنوار القاهرة مُثل طولية فى أعلى درجات التجريد ، ويسميها السهروردى عالم الأمهات أو عالم القواهر الأعلين ، لا علاقة لها بالأجسام سواء بالتدبير أو بالتعلق ، وهى بمثابة مُثل عند أفلاطون ، ومن الأنوار القاهرة أيضا نوع عرضى ، وهو أرباب الأصنام النوعية التى هى مثل أفلاطون . وتشتمل على أرباب موجودات عالم المثل المعلقة ، وقد تم تكوينها من أشعة النور المشاهدية .

ومن الأنوار العرضية أيضا أرباب الأنواع الأرضية والسماوية ، وقد تكونت عن طريق الأشعة الإشراقية . وقد رأى الدوانى أن عالم النور ما هو إلا عالم المُثل الأفلاطونية وأن الأرباب ماهى إلا المُثل .

والتمييز بين الأنوار الطولية والأنوار العرضية إنما يرجع إلى الوظائف الانطولوجية لكل منها ، فالطولية هى مُثل المُثل ، ولا علاقة لها بتدبير المحسوسات ، أما العرضية فهى أرباب الأصنام النوعية التى تدبر الأجسام ، وهناك صلة مشاركة بينها .

ويرى السهروردى أنه إذا تتبعنا مراتب الوجود النورانى قبل الوصول إلى عالم الظلمة فانه يقابلنا عالم برزخى أوسط هو عالم المثل المعلقة ، وينطوى على مثل لأفراد ذات طبيعة غير مفارقة تماما إذ أنها تجمع بين المعقول والمحسوس .

وعالم المثل المعلقة يؤدى دوره من ناحيتين : صوفية ، ووجودية . فمن الناحية الأولى نجد أنه مرتبة روحية فى سلم الصعود والترقى التدريجى إلى نور الأنوار إذ أن المريد لا يستطيع العبور مرة واحدة من عالم الأشباح والمحسوسات إلى عالم النور العقلى المحض ، فلابد من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالمين : المعقول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية فى تدرج رتيب دون قفزات قد تؤدى إلى النكسة .

أما من الناحية الوجودية فإن وظيفة هذا العالم المعلق هى أنه يمدنا بالبديل الإشراق للمتوسطات الرياضية عند أفلاطون . أن المريد الأفلاطونى كالمريد الإشراق كل منهما يجد طريق العبور ممهدا بواسطة عالم أوسط يجمع بين صفات المحسوس والمعقول . أى أن جميع المراتب الوجودية عند الإشراقيين تقابل مراتب أفلاطونية تحمل نفس الوظائف الروحية الذوقية .

وهكذا نجد أن السهروردى قد جمع فى مذهبه بين المشائية والإشراقية ، وأن إشراقيته ذات جذور أفلاطونية مستمدة من الآراء الشفوية لأفلاطون .

خاتمـة :

لقد حاولنا إبراز معالم المذهب الإشراق عند السهروردى فى هذه الصفحات بقدر الإمكان ، واقتصرنا على إيراد الأفكار العامة دون الإشارة إلى مصادرها سواء كانت من كتب السهروردى الكبرى أو من رسائله الصوفية ، ذلك لأننا نرى أنه على الرغم من إشارات السهروردى المتعددة إلى الحكمة البحثية كمنهج للوصول يختلف عن منهج السلوك العملى فى التصوف ، إلا أننا نرى فى النهاية أن الهدف الأخير للمذهب هو الذى يحدد طبيعته وحدوده ، وقد اتضح لنا أن المقصود بهذا المذهب هو التطهر والعرفان الصوفى ، وإعداد النفس للرحلة الكُبرى عبر طريق روحى ينتهى بها إلى الحضرة الإلهية الإشراقية ،

ومن ثم فإن لهذا المذهب وظيفة روحية وهدف صوفى وكل ما أورده السهروردى يُرى فى صورة واحدة موجهة إلى هذا الهدف .

فصــل
فى نــور الأنــوار[1]

النور المجرد إذا كان فاقراً فى ماهيته ، فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميت ، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف وأتم منه لا فى جهة . وأنى يفيد الغاسق النور ؟ فإن كان النور المجرد فاقرا فى تحققه . فإلى نور قائم . ثم لا تذهب الأنوار القائمه المترتبة سلسلتها إلى غير النهاية لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية فى المترتبات العالية فيجب أن ينتهى الأنوار القايمة والعارضة . والبرازخ وهيئاتها إلى نور ليس وراءه نور ، وهو نور الأنوار ، والنور المحيط ، والنور القيوم ، والنور المقدس ، والنور الأعظم الأعلى ، وهو النور القهار ، وهو الغنى المطلق ، إذ ليس وراءه آخر .

ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين ، فإنهما لايختلفان فى الحقيقة لما مضى . ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه . ولا يأمر يفرض أنه لازم للحقيقة إذ يشتركان فيه . ولا يعارض غريب كان ظلمانياً أو نورانياً . فانه ليس وراءهما مخصص . وإن خصص أحدهما نفسه أو صاحبه فيكونان قبل التخصص متعينين لا بالمخصص . ولا يتصور التعين والإثنينية إلا بمخصص .

فالنور المجرد الغنى واحد وهو نور الأنوار . وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده . فلا ند له ولا مثل له . وهو القاهر لكل شىء ولا يقهره ولا يقاومه شىء إذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه . ولا يمكن على نور الأنوار العدم .

فإنه لو كان ممكن العدم . لكان ممكن الوجود ولم يترجح تحققه من نفسه

(1) هذا الفصل من « حكمة الإشراق » ص ص ١٢١ : ١٢٩

على ما دريت ، بل بمرجح . فلم يكن بغنى حقا . فيحتاج إلى غنى مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهي السلسلة .

وأيضا من طريق آخر : الشيء عدم نفسه . وإلا ما تحقق . ونور الأنوار وحدانى لا شرط له فى ذاته . وما سواه تابع له . وإذ لا شرط ولا مضاد له . فلا مبطل له . فهو قيوم دائم . ولا يلحق نور الأنوار هيئة ما نورية كانت أو ظلمانية . ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه .

أما إجمالا : فلأن الهيئة الظلمانية لو كانت فيه . للزم أن يكون له فى حقيقة نفسه جهة ظلمانية توجبها . فيتركب ، فليس بنور محض . والهيئة النورية لا تكون إلا فيما يزداد بها نورا . فنور الأنوار أن استنار بهيئة . فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذى أوجبه هو بنفسه . إذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية . وهو محال .

إجمال آخر : هو أن المنير أنور من المستنير إلى جهة إعطاء ذلك النور . فيكون ذاته أنور من ذاته . وذلك ممتنع .

طريق آخر تفصيلي : هو أن الأنوار لو أوجب لنفسه هيئة . لفعل وقبل . وجهة الفعل غير جهة القبول . ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول . لكان كل قابل لما قبل فاعلا وكل فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل . وليس كذا . فيلزم أن يكون فيه جهتان : جهة تقتضى الفعل وجهة تقتضى القبول . ولا يتسلسل إلى غير النهاية . فينتهى إلى جهتين فى ذاته .

ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا إذ لا نورين غنيين لما عرفت . ولا حدهما نور غنى والآخر نور فقير . لأن الفقيران كان هيئة فيه . فيعود الكلام إليه . وأن لم يكن هيئة فهو مستقل . فلا يكون فيه . وقد فرض جهة فى ذاته . وذلك ممتنع . ولا أن يكون أحدهما نورا والآخر هيئة ظلمانية لأنه يعود هذا الكلام بعينه أيضا . ولا أن يكون أحدهما جوهرًا غاسقاً والآخر نورا مجردا . فيكون كل واحد غير متعلق بالآخر . فلا يكون فى ذات الأنوار أيضا فثبت أن نور الأنوار مجرد عما سواه . ولاينضم إليه شيء ما . ولا يتصور أن يكون أبهى منه

ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرة لذاته . وهو النورية المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها . فنور الأنوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته . وقد سبق بيانه لك في كل نور مجرد .

فصل
في أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد

لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة . فذاته تصير مركبة منهما يوجب النور ويوجب الظلمة . وقد تبين لك استحالته . بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة . وأيضاً النور حيث هو نور إن اقتضى فلا يقتضي غير النور . ولا يحصل منه نوران . فإن أحدهما غير الآخر . فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر . ففيه جهتان وقد بينا امتناعهما . وهذا يكفي في حصول كل شيئين منه كيف كانا . وفي التفصيل نقول : لابد من فارق بين الإثنين . ثم يعود الكلام إلى ما به الاشتراك والافتراق بينهما . فيلزم جهتان في ذاته وهو حال .

فصل
في أن أول صادر من نور الأنوار نور مجرد واحد

وأن فرض وجود ظلمة . فلا يحصل منه معها نور . وإلا تعددت جهاته على ما سبق . والأنوار المجردة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة . فلو صدر منه ظلمة . لكانت واحدة . وما وجد غيرها من الأنوار والظلمة ، والوجود يشهد ببطلانه . فنور الأنوار لما لم يتصور أن يحصل به على وحدته كثرة ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورين . فأول ما يحصل منه نور مجرد واحد ثم لايمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانية مستفادة من نور

ـ نوار . فيتعدد جهات نور الأنوار مع ما برهن من أن الأنوار سيما المجردة غير مختلفة الحقائق . فإذا التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأول الذى حصل منه ليس إلا بالكمال والنقص . وكما أن فى المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد فى الكمال . فالأنور المجردة حكمها كذا . والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وإن اتحد القابل واستعداده . كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج . أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس . وبين أن الأرض يقبل من الشمس اتم مما انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج . ولا يخفى أن التفاوت فى الكمال والنقص بينهما ليس إلا لتفاوت المفيدين هاهنا . وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل . كما يقع من شعاع الشمس على البلور والشبح والأرض . فإن الذى يقبل البلور أو الشبح مثلا أتم . والنور المجرد لا قابل له . فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله وكمال نور الأنوار لا علة له . بل هو النور المحض الذى لا يشوبه فقر ولا نقص .

سؤال : الماهية النورية من حيث هى لا تقتضى الكمال ، فتخصصها بنور النور ممكن معلول ؟

جواب : هى كلية ذهنية لا تتخصص نفسها بخارج . وما فى العين شىء واحد . ليس أصل وكمال وللذهنى اعتبارات لا تتصور على العينى .

وما قيل «إن القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص » . تحكم قد سبقت الإشارة إليه . بلى الأنوار العارضة على الأنوار المجردة . التى سنشير إليها . يكون التفاوت بينهما من وجهين :

رتبة الفاعل والقابل . فثبت أن أول حاصل بنور الأنوار واحد . وهو النور الأقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية « بهمن » فالنور الأقرب فقير فى نفسه غنى بالأول .

ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن ينفصل منه شىء . فقد علمت أن الانفصال والإتصال من خواص الأجرام . وتعالى نور الأنوار عن ذلك : ولا بان ينتقل عنه شىء . إذ الهيئات لا تنتقل . وعلمت استحالة الهيئات على نور

الأنوار وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمن أن الشعاع من الشمس ليس إلا على أنه موجود به فحسب . فهكذا ينبغي أن تعرف في كل نور شارق عارض أو مجرد ولا تتوهم فيه نقل عرض أو انفصال جسم .

٥ - محيى الدين بن عربى[1] (٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ) :

حياته :

هو أبو بكر محمد بن على ، من قبيله حاتم الطائى ، والمعروف باسم « ابن عربى » وبألقاب « محيى الدين » و « الشيخ الأكبر » ولد فى مدينة مرسيه فى ١٧ رمضان سنة ٥٦٠ هـ فى أسرة نبيلة على درجة كبيرة من الورع والتقوى ، وكان من بين أعمامه وأخواله من اشتهر بالزهد والتصوف ، وفى سن الثامنه انتقل ابن عربى مع أهله إلى أشبيليه ، وفيها تلقى تربية أدبية ودينية ، وقد أشار ابن عربى فى مواضع كثيره إلى شيوخه الذين أخذ عنهم العلم والتصوف ، وكان لتفتح مداركه المبكر أثره فى تقلده لمنصب كاتب مدينة

---

(١) راجع :

- ابن عربى : الفتوحات الملكية ط بولاق القاهرة ١٢٩٣هـ
- ابن عربى : نصوص الحكم تحقيق عفيفى دار الكتاب العربى بيروت ط ١٩٨٠
- أبو العلا عفيفى : تعليقات على نصوص الحكم
- أبو العلا عفيفى : تعليق على مادة ابن عربى بدائرةالمعارف الاسلامية الطبعة العربية مطبعة الشعب القاهرة .
- المقرى (أحمدابن محمد) نفح الطيب ط ١٩٤٩ المكتبة التجارية بمصر .
- آسين بلاثيوس : ابن عربى حياته مذهبه ترجمة عبد الرحمن بدوى دار الفكر بيروت ١٩٧٩ .
- الكتبى (محمد ابن شاكر) فوات الوفيات تحقيق احسان عباس حـ٣ ص٤٣٥ - ٤٤٠ دار الثقافة بيروت ١٩٧٤
- — Affifi, A.E. The Mystical Philosophy of Muhid Din Ibnui - Arabi, Cambridge, The Univercity Press, 1939.
- — Corbin (H). L' Evolution Creatrice dans le Soufisme d'ilen Arabi ed. Flammasio, Paris, 1958.

أشبيليه . وما أن استقرت أوضاعه الاجتماعية حتى بادر إلى الزواج من امرأة صالحة كان لها دور وتأثير فى تكوين مجرى حياته فيما بعد ، وما أن وافة المنية والده قبل عام ٥٨٠ هـ حتى اندفع بكل قوته إلى طريق التصوف والتطهر ، ثم اعتزل واتجه إلى السفر ، وزار مصر وبغداد والمدينة وبيت المقدس ثم استقر فى حلب ، وكان ابن عربى موضع اجلال السلاطين وكبار رجال القوم أينما حل . ولم يلبث أن أنتقل إلى دمشق حيث أستقر بها فى آخر حياته وفيها انتهى من كتابه « الفتوحات المكية » و « نصوص الحكم » و « الديوان » وتعتبر هذه أهم كتبه على الاطلاق ، ولكن سرعان ما تتدهور صحته ويوافيه الأجل فى دمشق مساء الجمعة ٢٨ من ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ .

منهجــه الصــوفى :

(أ) مراتب التطهر وثمراته الذوقية :

لكل شيخ من الصوفية منهج وطريقة تتمثل فى أساليب المجاهدة المعروفة فى الحياة الروحية ، وتستند المجاهدة إلى أسلوبين ، أسلوب نظرى وآخر عملى ، وطريق النظر معروف وهو الحكمة البحثية كما رأينا عند السهروردى ، وفى التصوف الفلسفى بالذات ، أما طريق العمل فلابد فيه من مرشد روحى فضلا عن أعتدال المزاج واستقامة الهمة وقوة الروحانية ، وصحة التوجه حتى تظهر ثمرة التطهر على العبد أو المريد ، وابن عربى يستخدم أسلوب التطهر لكى يتمكن من الوصول بالحياة الروحية الإسلامية إلى غايات نظرية فلسفية وله فى ذلك أهداف صوفية اشراقية عبر عنها برمزى المرآه والنور .

ولهذا التظهر ثلاث مراتب بحسب رأى ابن عربى هى :

١ - **المرتبــة الأولى** : تزكيه النفس ، ولابد للسالك المبتدىء فى هذه المرتبه من التوبة وقهر الاهواء .

٢ - **والمرتبــة الثانيــة** : وهى تصفية القلب ولابد للوصول إليها من الخلوة والذكر ويتخللها الصمت والجوع والخلوه والسهر كأسلوب للتربية الروحية .

٣ - **أما المرتبـة الثالثـة** : فهى مرتبة تجلية الروح التى يكتمل بها الإيمان الصوفى وتتفتح أمام المريد مدارك الروح لتلقى الإلهامات العلوية . وهذه الإلهامات حينما تكتمل معانيها تسمى بالمعرفة وتقترن درجاتها بالمقامات ، وهى ليست من نوع المعرفة العلمية أو العقلية التى تستند إلى العقل ، إذ يرفض ابن عربى ان يعرف الله عن طريق العقل،ولذا فهو ينكر الاستدلال العقلى فى التوحيد والأخلاق ، ويترك التفكير والحكمة البحثية للمبتدئين ، إذ أن المعرفة الصوفية « أى التأمل الروحى » تعتبر رياضة دينيه فى نظره ثمرتها يقين ثابت ، إذ أنها تسرى من الله إلى المريد فهى نعمة وتفضل وكرامة من الله وتتخد المعرفة الصوفية أسماء مختلفة يذكر منها ثلاث أنواع هى : المكاشفة والتجلى والمشاهدة .

(ب) تحقيـق الكمـال الصـوفى :

يرى ابن عربى أنه لكى يصل المريد إلى الكمال - أى نقطة النهاية فى الطريق الصوفى - لابد له من تنظيم الحياة « أو ما يسمى حالياً بتقسيم ساعات العمل » حتى يستطيع أن يخصص أوقاتا للتعلم وأخرى للممارسات الروحية .

والأهم من هذا أنه لابد له من محاسبة النفس وتتألف المحاسبة من ثلاث عمليات : تبصّر الأخطاء أو تدبّر الإثم قبل وقوعه ثم توفير أسباب تجنبه ثم مراجعة نتائج الصراع الحسنة أو السيئة وقد عرف التصوف الإسلامى فى مراحله الأولى مبدأ محاسبة النفس أو المراقبة الروحية عند الحس البصرى ، وأبو طالب المكى ، وابن مسره ، والغزالى وأخيرا ابن عربى الذى يوصى بطريقتين لتحقيق الحضور الإلهى، أحدهما أن يمضى الصوفى فى تخلية النفس من كل ماعدا الله فى كل فعل يقوم على النيه لديه ، وأما الطريقة الثانية فهى الفرار بجسمه من الدنيا ، ذلك أن البعد عن الخليقة يجلب له الأنس بالله الذى يتضمنه الحضور الالهى والذى يستمر فى غير أوقات الصلاة ، وفى مقام المحبة يتحقق الحضور الالهى بفضل الله ، ويصبح هذا الحضور تجسداً خياليا للمحبوب خارج العين على شكل جسمانى .

ولابد لقطع الطريق من ذكر وسماع فى خلوة ، وزهد وقراءات فى علوم الدين حتى يمكن للمريد طرد الواردات الشيطانية واستقبال الواردات الالهية . ويكون التركيز فى الخلوة على الفكر فى الله وحده ويتدرج ابن عربى بالنفس فى سيرها نحو الكمال نحو حياة الزهد والتصوف متنقلا بين المقامات والأحوال .

(جـ) الفنـــاء :

يعتبر الفناء ذروة الحياة الباطنية ، وهو موهبة من الله ويدخل فى المرحلة الأخيرة فى الطريق الصوفى بعد اجتياز سلسلة من المقامات والأحوال ويتميز بالمفاجأة أثر رياضات روحية متواصلة كالصلاة فى الخلوة والسماع . وعن طريق الفناء يتهيأ للنفس الوصول إلى الله واستبعاد كل ما سواه .

ويميز ابن عربى بين سته درجات متوالية للمريد فى حال الفناء هى :

١ – فقدان الشعور بالأفعال الإنسانية وإرجاعها إلى الله .

٢ – فقدان الشعور بمكانته وقواه وصفاته ويراها مكانا لله .

٣ – زوال شعور العبد بشخصيته .

٤ – لايتفطن إلى أن الله هو من يشاهده .

٥ – مشاهدته لله تبعد كل ما سواه عن النفس .

٦ – قمة الفناء حيث تزول الصفات الالهية أيضا ويتجلى الله للعبد فى مشاهدته بوصفه الموجود المطلق .

ويرى « آسين بلاثيوس » أن ابن عربى قد أثر فى « يوحنا الصليبى » الذى عاش بعده بأربعة قرون ، إذ استعار منه مراتب الايمان المذكورة ورأى أن الفناء الحقيقى ينبغى أن يكون ثمرة الايمان المحض بلا إعداد مسبق غير التوبة وتوكل النفس على الله .

مذهبـــه :

يرى ابن عربى كغيره من فلاسفة التصوف أن الوجود مجلى واحد كبير سواء كان وحدة مطلقة أو وحدة نورانية أو إنسان كامل على ما سنرى عند

الجيلى مثلا ، والمهم أن مذهب ابن عربى قد وضع على هذه الصورة ، التى تجعل من الوجود وحدة مطلقة بما فى ذلك الله ومخلوقاته لغايات روحية تستهدف ما يسمى بالحضور الإشراقى عند السهروردى .

وإذا كان الوجود واحداً فى التجلى فمن أين أتت الكثرة والتعدد إذن ؟.. يلجأ ابن عربى وغيره من فلاسفة التصوف إلى الحس وإدراكه والخيال وموضوعاته ليقيم من هذه المدركات كثرة الموجودات .

وقد ذكر ابن عربى فى الفتوحات « سبحانه من خلق الأشياء وهو عينها » وهذا تعريف مركز لحقيقة مذهبه ، كما يقول فى هذا المعنى فى النصوص :

يا خـالـق الأشـيـاء فى نفسـه   أنت لـمـا تخلقـه جامـع

تخلـق مـالا ينتهـى كونـه فيـ   ـك فأنت الضيـق الواسـع

فلا فرق فى نظر ابن عربى بين الواحد والكثير ، أو الحق والخلق إلا بالنظر العقلى ، أما العارف الصوفى فأنه يدرك تلك الوحدة عن طريق الذوق ، وعلى هذا فمذهبه واحدى ، ولكننا نجده يصف الحقيقة الوجودية الواحدة بالمتقابلات مثل : الحق والخلق والباطن والظاهر والأول والآخر ... الخ ، أما الحقيقة فى ذاتها فواحدة لا تقبل كثرة ما .

كما نجد أن مذهبه يستند إلى مذهب الأشاعرة فى الجوهر والاعراض ، فالذات الإلهية أو العين الواحدة التى هى أصل كل شىء تقابل فكرة الجوهر عند الأشاعرة ، وكذلك المجالى المختلفة للذات تقابل الأعراض والأحوال عند الأشاعرة ، واختلاف الأعراض عن الجوهر الواحد وعدم استقرارها عندهم يقابله ما يسميه ابن عربى « بالخلق الجديد » وهو ظهور الذات الإلهية فى صور الموجودات المختلفة فى كل لحظة فى ثوب جديد . والفرق بين مذهب ابن عربى ومذهب الأشاعرة هو أن ما يسميه الأشاعرة جوهرا يسميه ابن عربى ذاتا الهية وحقيقة مطلقة وحقا وباطنا وما يسميه الاشاعرة أعراضا وأحوالاً يسميه ابن عربى الخلق والعالم الظاهرى وعالم الحس .

وقول ابن عربى بوحدة الوجود يؤدى إلى قوله بوحدة الأديان حيث يقول :

لقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنىّ توجهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

ويرى ابن عربى ان كل الناس يعبدون الإله الواحد المتجلى فى صورهم وصور جميع المعبودات ، والغاية الحقيقية من عبادة العبد لربه هى التحقق من وحدته الذاتية معه ، وإنما الباطل من العبادة أن يقصد ربه على مجلى واحد دون غيره ويسميه الها .

فالإختلاف إنما يقع حول مفهوم « الألوهية » وليس هناك أى اختلاف حول « الذات » التى هى واحدة لا تعدد فيها كما أنها لا تدرك ، أما الالوهية فانها تتجلى فى مزايا الوجود ،وإنهوإن كان ابن عربى يعتبر الحق والخلق شيئا واحدا إلا أنه يعشق ذلك الحق ويعبده عبادة يريد أن يتحقق فيها من تلك الوحدة الذاتية التى بينه وبين الحق ، إذ يقرر أنه ليس فى الوجود على الحقيقة إلا الله ، ولا معبود فى الواقع غير الله ، وذلك لا ينفى ان لابن عربى شعوراً دينياً عميقاً يدل على افتقاره إلى ربه .

وأنه لم يهبط إلى موقف أصحاب وحدة الوجود المادية الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هى كل ماله وجود وكل ماله حقيقة ، فابن عربى لم يغفل جانب الالوهية أو الجانب الروحى فى الوجود العام وترى كيف غلب جانب الحق على جانب الخلق فى الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا وجود له إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل . ولذلك أنصفه ابن تيمية واعتبره أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام لأنه يفرق بين الظاهر والمظاهر .

ويتكلم ابن عربى فى مذهبه عن التجليات وهى مسائل اعتبارية محضة ، فإذا نظرنا إلى الواحد من حيث علاقته بما هو ممكن الوجود قلنا أنه تجلى فى مرتبة الالوهية أو مرتبة الوحدانية ، وإذا نظرنا إليه من حيث كونه عقلا كليا يحتوى جميع صور الموجودات قلنا أنه تجلى فى صورة العقل الأول فى الغيب أى حقيقة الحقائق ، أما إذا نظرنا إليه من حيث أنه مبدأ الحياة فى الكون قلنا أنه تجلى فى

صورة النفس الكلية ، أما من حيث ظهوره بالفعل فى صورة الكائنات قلنا أنه تجلى فى صور أعيان الموجودات أو الجسم الكلى . أو من حيث كونه جوهرًا قلنا أنه تجلى فى صورة اهيولى أو المادة الأولى .

ومذهب ابن عربى فى التجليات متأثر بالفيوضات عند أفلوطين ، إلا أنه يختلف عنها ، إذ يستخدم ابن عربى فى عرضه للمذهب اصطلاحات مستمدة من القرآن بالإضافة إلى عناصر مختلفة من فلسفة أنباذ وقليس المنحولة وأفلاطون وأرسطو وغيرهم .

ولابن عربى نظرية فى الكلمة أو لوجوس Logos تأثر بها كثير من الفلاسفة والصوفية وخاصة الجيلى فى الإنسان الكامل ويبحث ابن عربى فى الكلمة من ثلاث نواحى هى :

١ - الناحية الميتافزيقية :

ويستعمل فيها الكلمة مرادفًا للعقل الالهى أو العلم الإلهى ويسميها حقيقة الحقائق . ولما كان الحق لا يعقل شيئا مغايرا لذاته وبتعقله ذاته يكون قد عقل جميع الأشياء ، كانت حقيقة الحقائق عقلا وعاقلا ومعقولا ، وعلمًا وعالمًا ومعلوما فهى الحق متجليا لنفسه فى نفسه فى صور العالم المعقول .

٢ - الناحية الصوفية :

يسمى الكلمة بالقطب وبروح الخاتم وبالحقيقة المحمدية ويقصد بها المصدر الذى يستمد منه كل علم الهى والهام روحى للأنبياء والأولياء على السواء .

٣ - الناحية الإنسانية :

الكلمة هنا تمثل الإنسان الكامل الذى تحقق فيه الوجود كله لذلك يطلق عليه ابن عربى الكون الجامع والعالم الصغير الذى تتجلى فيه الجمعية الالهية التى استحق من أجلها أن يسمى خليفة الله وصورته وروح العالم وعلته ، ولا يتجلى الله فى كامل صفاته إلا فى الإنسان الكامل الذى يطلق على كل كامل من الذين

تحققت بوجودهم كل معانى الوجود وأخص هؤلاء الأنبياء والأولياء .

« فالكلمة » عند ابن عربى هى الفعل الإلهى السارى فى جميع الكون أو العالم العقلى الشامل لجميع الأعيان الثابتة للموجودات فهى لهذا مبدأ الحياة والمعرفة والعلم الباطن أو تجلى الواحد فى ثلاث صور ، والكل عند ابن عربى فى النهاية واحد .

١ - فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا يبلغها الإحصاء (٢ - ب) أن يرى أعيانها ،وإن شئت قلت أن يرى عينه فى كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سره إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة ، فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له . وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لاروح فيه فكان كمرآة غير مجاورة ، ومن شأن الحكم الالهى أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه ، وما هو إلا حصول الإستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض والتجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال . وما بقى إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه ﴿ وإليه يرجع الأمر كله ﴾ كما ابتدأ منه (٣ - ١) فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ،وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التى هى صورة العالم المعبر عنه فى اصطلاح القوم « بالإنسان الكبير » فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التى فى النشأة الإنسانية فكل قوة منها محجوبة بنفسها لا نرى أفضل من ذاتها وأن فيها تزعم الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الإلهية مما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلهى وإلى جانب حقيقة الحقائق ، وفى النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله . وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكرى بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهى منه يعرفه ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه . فسمى هذا المذكور إنسانا وخليفة فأما إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذى يكون به النظر وهو المعبر بالبصر فلهذا سمى إنسانا فانه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم .

فهو الإنسان الحادث (٣ - ب) الأزلى والنشىء الدائم الأبدى والكلمة

الفاصلة الجامعة قيام العالم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم وهو محل النقش والعلامة التى يختم بها الملك على خزانته وسماه خليفة من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن . فمادام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه فى حفظ الملك فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل . ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً على خزانة الآخرة ختما أبديا ؟ فظهر جميع مافى الصور الإلهية من الأسماء فى هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك ، سأنظر من أين أتى على من أتى عليه . فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة ، ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية فانه ما يعرف أحد من الحق الا ما تعطيه ذاته ، وليس للملائكة جمعية آدم ، ولا وقفت مع الأسماء (٤ — ١) الالهية التى تخصها وسبحت الحق بها وقدسته وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها فما سبحته بها ولا قدسته تقديس آدم . فغلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة : « أتجعل فيها من يفسد فيها » ؟ وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم . فما قالوا فى حق آدم هو عين ماهم فيه مع الحق . فلولا أن نشأتهم تعطى ذلك ما قالوا فى حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون . فلو عرفوا نفوسهم لعلموا ولو علموا لعصموا . ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا فى الدعوى بما هم عليه من التسبيح والتقديس . وعند آدم من الأسماء الالهية ما لم تكن الملائكة عليها ، فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه . فوصف الحق لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم مع الله تعالى فلا ندعى ما نحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد ، فكيف أن نطلق فى الدعوى فنعم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنفتضح ؟ فهذا التعريف الالهى مما أدب الحق به عباده الأدباء الأمناء الخلفاء . ثم نرجع إلى الحكمة فنقول : أعلم أن الأمور الكلية وأن لم يكن لها وجود فى عينها فهى معقولة معلومة بلاشك فى الذهن ، فهى باطنة — لا تزال — عن الوجود العينى (٤ — ب) ولها الحكم والأثر فى كل ماله

وجود عينى ، بل هو عينها لا غيرها أعنى أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة فى نفسها . فهى الظاهرة من حيث أعيان الموجودات،كما هى الباطنة من حيث معقوليتها . فاستناد كل موجود عينى لهذه الأمور الكلية التى لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها فى العين وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة . وسواء كان ذلك الوجود العينى مؤقتا أو غير مؤقت ، نسبة المؤقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبة واحدة . غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحى . فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما أن الحياة متميزة عنه ثم نقول فى الحق تعالى أن له علما وحياة فهو الحى العالم ونقول فى الملك أن له حياة وعلما فهو العالم والحى ونقول فى الإنسان أن له حياة وعلماً فهو الحى العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتها إلى العلم والحى نسبة واحدة . ونقول فى علم الحق أنه قديم وفى علم الإنسان أنه محدث فانظر ما أحدثته (٥ - أ) الإضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية . فكما حكم العلم على من قام به أن يقال فيه عالم حكم الموصوف به على العلم أنه حادث فى حق الحادث قديم فى حق القديم فصار كل واحد محكوما به محكوما عليه .

ومعلوم أن هذه الأمور الكلية،وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هى محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العينى فتقبل الحكم فى الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزى فإن ذلك محال عليها فإنها بذاتها فى كل موصوف بها كالإنسانية فى كل شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل،ولم تتعدد بتعدد الأشخاص ولا برحت معقولة . وإذا كان الإرتباط بين من له وجود عينى وبين من ليس له وجود عينى قد ثبت ، وهى نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع - وهو الوجود العينى - وهناك فما ثم جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فالجامع أقوى وأحق . ولاشك أن المحدث (٥ - ب) قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه . فوجود من غيره فهو مرتبط

به ارتباط افتقار . ولابد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنياً فى وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذى أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فانتسب إليه ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به . ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته . اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شىء من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتى فإن ذلك لا يصح فى الحادث، وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته أحالنا تعالى فى العلم به على النظر فى الحادث وذكر أنه أرانا آياته فيه فاستدللنا بنا عليه . فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف الا الوجوب الخاص الذاتى فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا . وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على ألسنة التراجم إلينا فوصف نفسه لنا بنا : فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، وإذا شهدنا شهد نفسه . ولا نشك أنا كثيرون بالشخص والنوع وإنا وإن كنّا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم (٦ - أ) قطعاً أن ثم فارقا به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك ما كانت الكثرة فى الواحد . فكذلك أيضا ،وإن وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلابد من فارق وليس إلا افتقارنا إليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما إفتقرنا إليه . فهذا صح له الأزل والقدم الذى انتفت عنه الأولية التى لها افتتاح الوجود عن عدم . فلا تنسب إليه الأولية مع كونه الأول . ولهذا قيل فيه الآخر . فلو كانت أوليته أولية وجود التقييد لم يصح أن يكون الآخر للمقيد لأنه لآخر ممكن لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها وإنما كان آخرًا لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا فهو الآخر فى عين أوليته والأول فى عين آخريته .

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن ، فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا ووصف نفسه بالرضا والغضب وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو (٦ - ب) رضاه . ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيبة وأنس . وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به . فعبر هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته فالعالم شهادة

والخليفة غيب ، ولذا تحجب السلطان . ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهى الأجسام الطبيعية والنورية هى الأرواح اللطيفة فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه فلا يدرك الحق إدراكه نفسه. فلا يزال فى حجاب لا يُرْفَع مع علمه بأنه متميز عن موجده بافتقاره . ولكن لاحظ له فى الوجوب الذاتى الذى لوجود الحق فلا يراه أبدا فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود لأنه لا قدم للحادث فى ذلك . فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً . ولهذا قال لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » ؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين : صورة العالم وصورة الحق وهما يدا الحق وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية ولهذا كان آدم خليفة فان لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه (٧ – أ) فيما استخلفه فيه فما هو خليفة وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها لأن استنادها إليه فلابد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه والا فليس بخليفة عليهم فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ولذلك قال فيه : ﴿ كنت سمعه وبصره ﴾ ما قال كنت عينه وأذنه : ففرق بين الصورتين . وهكذا هو فى كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود . ولكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة فما فاز إلا بالمجموع .

ولولا سريان الحق فى الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما له لولا تلك الحقائق الكلية المعقولة ما ظهر حكم فى الموجودات العينية . ومن هذه الحقيقة كان الإفتقار من العالم إلى الحق فى وجوده ..

٦ – عبد الحق بن سبعين[1] (٦٢٤هـ – ٦٦٨هـ) :

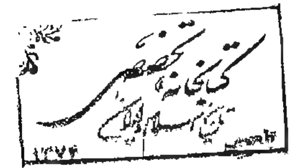
نسبة وحياته :

هو « عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن نصر بن محمد » ، ويكنى

(١) راجع :

– ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل – طبعة دار المنار – ١٣٤٩هـ

– ابن سبعين : بد العارف تحقيق وتقديم د. جورج كنورة الطبعة الأولى دار الاندلس بيروت ١٩٧٨ .



بأبى محمد ، ويلقب فى المشرق بقطب الدين . ومسقط رأسه : رقوطة وقد لقب بشيخ السبعينية نسبة إلى الطريقة الصوفية التى يسمى اتباعها بالسبعينية ، وأشتهر بابن سبعين لأنه كان يطلق على نفسه ابن داره .

ـ« والداره فى الحساب = حرف العين = ٧٠ » .

مولـده ووفاتـه :

اختلف المؤرخون فى تاريخ مولده وتاريخ وفاته . فقد رأى ابن شاكر أنه ولد عام ٦١٣هـ وتوفى ٦٦٨ هـ عن خمس وخمسين سنة أما المقرى فقد قال بأنه توفى عام ٦٦٩ هـ عن خمسين سنة .

ورأى الشعرانى فى طبقاته أنه قد توفى عام ٦٦٧ هـ عن خمس وخمسين سنة وأن كان هناك من قال بأن تاريخ مولده هو عام ٦١٤هـ (١٢١٧م - ١٢١٨م) وقد أخذ بهذا التاريخ أكثر الباحثين .

طـريقته وتلاميـذه :

لقد عرفت طريقته بالسبعينية واشتهر من بين تلاميذته واتباعه ثلاثة على رأسهم الششترى ثم (يحى بن أحمد بن سليمان البلنسى) ثم ابن أبى واطيل .

وقد انضم إلى طريقته كثير من العامة والفقراء . وقد ثار على هذه الطريقة

- ابن سبعين : جواب صاحب صقلية . نشرة شرف الدين بالتقايا - بيروت - ١٩٤١ .
- أبو ريان : (دكتور محمد على) أصول الفلسفة الاشراقية . دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٧٨ .
- التفتازانى (دكتور أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبنانى - بيروت . ١٩٧٣ .

Haskuns (C.H.) Science at the court of Frederik II, in "Studies in the History of medieval Science, Cambridge 1929".
— Huges (T.P.) : A dictionary of Islam, London 1985.
— Nicholson (R.) : Studies in Islamic mysticim, Cambridge 1953.
— Massignon : Ibn Sab' in et la crtique Psychologique dans l' histoire de la Philosophie muslumane; in Memorial H. Basset 1928.

الفقهاء وانكروا على أصحابها معتقداتهم وآرائهم لخروجها - كما يرون - على المعتقدات الدينية ، لكن ابن سبعين كان يوصى مريديه باتباع تعاليم أهل السنة والجماعة والحرص على إقامة الفرائض ، وعدم مخالفة الشرع والتكاليف الشرعية .

ولكننا نرى أن المذهب عنده يعتبر صورة أخرى من الأنساق الباطنية التى نجدها لدى الاسماعيلية والسهروردى وابن عربى . والتى تخلط العناصر الإسلامية بعناصر أجنبية،فمن بين الحكماء الذين جعلهم ابن سبعين ضمن شيوخ السبعينية . هرمس وسقراط وأفلاطون . والإسكندر الأكبر والحلاج والشبلى والنفرى والحبشى . وقضيب البان . والشوذى . والسهروردى المقتول) ، وابن الفارض . وابن قسى . وابن مسره وابن طفيل وابن عربى . وأبو مدين شعيب الانصارى . دون ترتيب .

ومما يؤكد لدينا وجود هذه النزعة الباطنية فى مركز التصوف الإسلامى أن السهروردى يشير فى المطارحات إلى نفس الأسماء التى أوردها ابن سبعين على أن أصحابها هم أساطين الحكمة . ويتابع ابن سبعين السهروردى مضيفا اسم الأخير إليهم .

مصنفاته :

تعددت مصنفات ابن سبعين ومن أهمها

كتاب العارف . ورسالة العهد .

والرسالة النورية ، رسالة الاحاطة وغيرها .

مذهبه :

١ - الوحدة المطلقة :

يرى ابن سبعين أن الوجود إذا نظر إليه نظرة شاملة فهو بهذه الصورة وحدة مطلقة أما نظرتنا إلى الوجود من حيث أنه وجود متكثر فهى نظرة

يمليها الوهم علينا . ومن ثم فهى نظرة زائلة وهذه النظرة الأخيرة الوهمية للوجود تنطوى على عدة مراتب منها مرتبة العقل ومرتبة الحس .

ويفرق ابن سبعين بين الماهية والهوية . فالهوية هى الكل والماهية هى الجزء والهوية هى واجب الوجود . والماهية هى ممكن الوجود والهوية هى الربوبية . والماهية هى العبودية . وفى الحقيقة لا وجود لماهية بدون هوية كما أنه لا وجود لهوية بدون ماهية ، فهما يتحدان اتحاد الأصل بالفرع وتجمعهماوحدة مطلقة .

وقد رأى ابن سبعين أن الموجودات تفيض عن الله ، فالله هو العلة الأولى وأن ما يصدر عن الله بالقصد ضرورى من ذاته . أما ما يصدر عن المخلوقات فممكن وعرضى . فالله هو العلة الأولى والنور المطلق والخير المحض .

٢ - مراتب الموجودات :

تنقسم الموجودات عند ابن سبعين إلى نوعين منها ما هو كلى ومنها ما هو جزئى أما الكليات فهى على وجه الترتيب .

الله - العقل الكلى (المبدع الأول) - النفس - الطبيعة - الهيولى - الجسم المطلق - الفلك - الأركان (العناصر الأربعة) - المولدات .

وهذه هى الكليات التى تتنزل بالتحليل من الأعلى إلى ما هو أقل منه فى المرتبة أى من الله إلى المولدات . وهذا هو أسلوب الإيجاد .

أما فى الجزئيات فان ابن سبعين يبدأ تصنيفه لها من أكثر الموجودات نقصا ويمضى بها ارتفاعا إلى أعظمها واعلاها مرتبة . وهو ينتقل من المعدن - إلى النبات إلى الحيوان ، ثم إلى النفس الناطقة ثم إلى العقل الفعال . ثم إلى العقول المجردة وهنا تلتقى العقول المجردة مع العقل الكلى ومع الألوهية فى تصنيف الكليات .

وفى تصنيف ثان لابن سبعين للجزئيات نراه ينتقل من الجماد إلى النامى إلى الحساس إلى الغافل إلى الحكيم ثم إلى النبى ثم إلى الملك ، ثم إلى الله سبحانه وتعالى . ويلتقى فى هذا التصنيف مع العقول المجردة فى الملك والألوهية ،

والتصيف هنا لا يختلف عن التصنيف السابق إلا من إضافته للحكيم وللنبى متأثراً بالرواقية الإسلامية والاسماعيلية ثم يواجهنا التصنيف الثالث للجزئيات وهو يقترب من التصنيفين السابقين إلا أنه يبدأ بمالا يتحرك (الجماد) وينتقل إلى المركب العاقل (الإنسان) والمركب الذى يعلم كالحكيم والنبى - فالعقل نفسه . ثم النفس الكلية والعقل الفعال

وحقيقة الأمر أن ابن سبعين قد استفاد من التقسيمات المختلفة . لمراتب الوجود التى كانت شائعة فى عصره . ومن بينها تقسيمات مشائية إسلامية . وأخرى اسماعيلية ... الخ .

وابن سبعين لا يثبت على كيفية واحدة . فى بيانه لمراتب الموجودات ، أو التسميات التى يطلقها عليها وما يثبته فى مصنف من مصنفاته . يثبت غيره فى مصنف آخر .

والوجود عند ابن سبعين إما مطلق ويتفرد به الله سبحانه وتعالى ، وإما غير الله من الوجود الذى تعاينه فى واقعنا فهو وجود مقيد . وأما ما يقع فى المستقبل من الموجودات فهو وجود مقدر ، ولو أنه يدخل فى دائرة ما هو غير الله من الوجود أى أنه يعتبر وجودا مقيدا .

ويصور ابن سبعين الوجود المطلق على شكل دائرة حاوية للوجود كله ومركزها الوجود المقيد وربما كان لقب (ابن داره) قد أطلق عليه بسبب موقفه هذا وتفسيره للوجود المطلق كدائرة محيطة بالوجود كله . إذ أن الدائرة مساوية لحرف العين الذى يساوى فى حساب الجمل العدد (٧٠) كما ذكرنا .

ولما كان ابن سبعين هو نفسه فى داخل الوجود المطلق ، مثل أنا وأنت الداخلة فى الدائرة ، لهذا فقد جاء لقبه (ابن سبعين أى دارة) مشيرا إلى مذهبه أى أنه موجود فى دائرة الموجودات التى يحيط بها الوجود المطلق ، أى الوحدة المطلقة أى الله .

ويمكن القول أن مذهب ابن سبعين قد تأثر بفلاسفة التصوف السابقين عليه وأهمهم السهروردى الإشراق وابن عربى . وقد لاحظنا أن ابن سبعين ينتقد ابن سينا ويرفض إدخاله فى الدائرة الإشراقيه

٣ - التحقيق والرياضة الروحية :

التحقيق هو نوع من العرفان الذوق الخاص . وهو أسمى من كل علم وكل معرفة سواء عند أصحاب النظر العقلى أو الصوفية ، ولا يصل المحقق إلى الوحدة المطلقة إلا بعد سلوك طريق طويل شاق يسميه ابن سبعين بالسفر . حيث يكون حاله أكمل حال،وأجلّ حال من الذى يظنه الفيلسوف أنه خاص بالعقل الكلى . إذ أن المحقق لا يقنع إلا بالوجود المطلق . والمحقق هو الواسطة بين الله والعالم . وهو الجامع للعوالم كلها وذلك لا من حيث مظهريته الجسمانية الحادثة ، وإنما من حيث حقيقته الروحانية القديمة .

وهو الحاوى لكل الكمالات . وكل المعارف والعلوم ، والجميع يستمد منه الوجود والعرفان وهو فوق ذلك مدير العالم كله .

ويسمى ابن سبعين الرياضة الروحية بالاخلاق العملية وهى عبارة عن السفر أو الرحلة عبر المقامات لكى يصل المحقق إلى التحقيق بالوحدة المطلقة .

وقد تكونت جميع نواحى المذهب عند ابن سبعين من فكرته عن الوحدة المطلقة والتحقق بها . وهكذا نراه يربط بين الأخلاق النظرية والوجود من حيث الخير والسعادة ، واللذة التى هى فى الحقيقة رهين بالتحقق عن طريق السفر . أى بعبور المقامات الموصلة للحقيقة وكذلك نجده يضع منطقاً آخر للصوفية من أصحاب الأذواق والمواجد معارضا به المنطق الصورى القديم وكأنه بذلك يضع قواعد المنطق الاشراق .

٤ - النفـــس :

ويعالج ابن سبعين النفس على طريقة الفلاسفة فيتكلم عن النفس النباتية والحيوانية والناطقة ، ويقسم النفس الناطقة إلى نفس حكمية ونفس نبوية ويذكر أن النفس الناطقة هى التى يشار إليها فى الشرع وعند الفلاسفة بالفضيلة . وهى وحدها التى تخلد من النفوس كلها . والنفس جوهر لها قوى مختلفة تتعدد بها اعتباريا لا حقيقيا كما هو الحال عند الفلاسفة القدماء .

موقف ابن تيمية من ابن سبعين :

لم يقر ابن تيمية ابن سبعين فى بعض أدلته على مذهبه فى الوحدة المطلقة ، إذ يرى أن فيها كفراً صريحاً ، وهو يطعن عليها بأدلة من السنة كما يبطلها بأدلة عقلية ويقارن بينها وبين الوحدة الوجودية التى يقول بها بعض الصوفية ليبين أن ابن سبعين كان أكثرهم كفرا .

والحق أننا استبعدنا فكرة الوحدة المطلقة من مذهب ابن سبعين وفى الفكرة الرئيسية لديه فاننا لانجد سوى خليط من الآراء والافكار الغير المتماسكة والتى تجعل من موقفه صورة قلق للتصوف النفسى فى الإسلام .

القــول على التصــوف

الصوفى هو العالم بالله العارف به الواصل لغاية الإنسان السعيد على الاطلاق . ولولا خوف التطويل لذكرت حد التصوف ، وما معناه على التمام وإنما ضيق الوقت منع من ذلك . والصوفى يتكلم على الغاية وكل علم عنده لا يرشد إلى طريقة بشىء لا يصلح ولا يجوز ، وهو ينظر العلماء ويسمع أقاويلهم ويمحلها وينحل ما يجب ويقبل الحق ويدفع الباطل ولا يلتفت (إلى) العبارات من حيث هي لأن غرضه ومقصوده الحقائق . مثال ذلك فى علم الفقهاء المذكورين قبل أن يسمع منهم ما يقولونه فإذا انقضى غرضهم نقضه وخلّصه وحرفه عن موضوعه . فما يقوله الفقيه من الأمر والنهى لا يقع إلا فى الشفع وفى أكثر من واحد وبين الرئيس والمرؤوس . فكأنه عند الصوفى قسم الواحد فى نفسه . وزعم أن العدم مخاطب فهو ينظره بعين الحماقة ويفقع عينه بعد ذلك . والأشعرى إذا صعد بصناعة التركيب . وينتقل من صفات الأفعال إلى صفات الذات إلى الذات . ويوحد ويقيم الدليل على توحيده ويدفع الخصم ، يضحك منه الصوفى فانه لا يعلم ما يقول ولا يعقل ما هو عليه .

وكونه ينتقل من صفات الأفعال إلى صفات الذات ويوحد ويقيم الدليل بماذا انتقل . وهو قد ذهب فى الصفة الأولى على زعمه . وكذلك فى الصفة

الثانية . فكأنه قال يوجد المعدوم . والا - إذا وصل إلى الذات القديمة ما هو عندها هل هو هى . أولا هو ولا هى . فان كان هو هى فقد قال إن الشيء يصل إلى نفسه ويفارق ذاته فى وقت دون وقت . وهذا لا يجوز على (٣٢ ب) ، المحدث فكيف على القديم . وإن كان لا هو ولا هى فمن الواصل ؟ وما هو الوصول ؟ وهذا وإن كان من مقدمات الصوفية فهو يتحقق عند النتيجة أنه باطل . فالمتصوف ينظره بعين الحماقة ثم يفقع عينه والفيلسوف يسمعه الصوفى . لا تكمل للسعيد سعادته ولا جوهره إلا بأن يعقل السبب الأول ، الذى منه انبعثت الموجودات . إلا أنه كل موجود يتعدى مرتبة ما من مرتبته لا يمكنه أن يعقلها . إلا أن يعقل ما بينه وبينها من الموجودات التالية له بالمرتبة . ويرى أن الموجود الثانى لا يحتاج فى تكميل جوهره إلى واسطة . والموجود الثالث لا يعقل الأول إلا بتوسط الثانى . وكذلك الرابع والخامس . ويمر ذلك إلى آخرها . وكذلك كل موجود من هذه الموجودات الناطقة يحتاج فى كمال جوهره إلى أن يعقل ما فوقه وما دونه ولذلك احتاج فى كمال تجوهره إلى أن يعقل جميع الموجودات كلها على التمام . والعلة فى ذلك أن مرتبته من الوجود الفائض من السبب الأول يلى آخر المراتب لأنه إنما يكون بعد تقدم الحيوان غير الناطق والنبات والمعادن والأركان والهيولى . فصارت هذه الأشياء أسبق منه بمرتبة الوجود . وأن كان هو أفضل منها ، لأن النفس الناطقة صورة فى النفس الحيوانية ، والنفس الحيوانية صورة فى النفس النباتية ، والنفس النباتية صورة فى المعادن . والمعادن صورة فى الأركان والأركان صورة فى الهيولى . فلما كانت هذه الأشياء كلها قبلة فى رتبة الوجود وكان لا سبيل له إلى أن يعقل السبب الأول حتى يعقل ما بينه وبينه من الموجودات . احتاج أن يعقل السبب الأول حتى يعقل ما بينه وبينه من الموجودات ، احتاج أن يعقل ما فوقه فيقدره عند ذلك الصوفى ويستعيذ بربه من نقصه وخذلانه وعدم سعده ووجود حرمانه . وكانه عنده نوع المتفق بوهم المختلف . وعلل الصحيح بباطل الهوى . وقسم الواحد باعتقاد الضلال . وركب المحال بفساد التصور . وهو عنده بمنزلة المعتوه الذى لا يلتزم ولا يلزم . وتسقط مكالمته . فإنه جعل المثلين منفعلين بعضهما عن بعض وأحدهما علة فى الآخر وجعل العدم مم‍ [illegible] به ، ويجاز عليه الوجود . وجعل الواحد يتقدم ويتأخر فى وحدانيته .

وجعل السعادة فى الخروج عن الحق بنفسه . وتصرف بالمجاز فى جميع أحواله . وهدم بأقواله مايستفيده بأفعاله . وطلب الخير بالنقص لنقصه . وواصل بالمزيد شقاوته ونحسه . وخلط فى دلالته وحرم لمدلوله . ووكل الشوق على طلب الحقائق ، وظن الفضائل فى اقتناء المخارق دون ، الدقائق .

وهلك بالجملة فلا طب لدائه ومن أعسر الأشياء وجود دوائه . فكف عنه يا أخى واخدم الصوفى . وارغب فى مذهبه . وعظمه واعز من اعزه القديم فى أزلة . وأنا نذكر لك مذهبه ونعلمك مطلبه .

اعلم أن حد العلم عنده والمعرفة والعالم والعارف والشيء والموجود والأمر (٣٣ أ) ، والواجب ، جميع ذلك يجده فى نفسه . متى حققه اعدمه ومتى جهله أوجده . فهو إذا حد كما حده من تقدم كان لا شيء ولا حق ولا وجود ولا أمر ولا عارف ولا معرفة ولا عالم ولا علم . وإذا لم يحده كان ذلك كله . فوجود بحد المحدود وعدمه ينكره ووجوده كلاً وجود فحده كلاحد . وغيره من الحادين دونه فى العلم والمعرفة وهو المدرك وحده لا غير . فلا حد إذاً الا فى الألفاظ - المجازية . فلا علم إذاً إلا فى الإصطلاح الذى يمسك بالأوهام . ويرمى على ذات الحقيقة بالسهام

أقسـام الصوفيـة وعلومهـم

والصوفية على خمسة أقسام : قسم جمهورى ، وقسم مشارك ، وقسم غير واصل ، وقسم كامل ، وقسم محرر . فالأول العلم عنده على خمسة أنحاء ، علم غير كسبى ، وهو الموهوب وهو مجهول الوقت له ثبوت غير معين وهو قايم فى سريره الولى يجده إذا أراده من غير استدعاء ، إلا إذا هم بالمعلوم علم . وهو المراد بقوله (ﷺ) « كنت سمعه الذى يسمع به » الحديث . وهذا السر هو له فى جميع أموره فى العلم وغيره . ولا يفرق بينه وبين غيره فى إدراك المدرك له وكأنه روح الولى وعقله وجملته فانهم . وعلم هو الهامى ، ربطت به للولى عادة جميلة . إذا ضيق نصر به ونصر هو به . وهو على ثلاثة أنحاء يطول ذكرها . والثالث هو لدنى . وهو محمول على إشارة الهمة المطلقة على

ما تضمنه النظام القديم من أمرها وأطلعها على ذلك هو ، وذلك فى وقت دون وقت . والفرق بينه وبين الإلهامى أن هذا يعلم القريب والبعيد والمتوسط . وذلك يعلم الحاضر ، وأن علم الأقسام الثلاثة فهو لدنّى . والهمة المذكورة عندهم تعظيم خاص . يعطى من نفسه مشاراً ما بالنظر إليه يملك كل شىء ويقدر عليه . وهذا هو المفهوم من قول الحكيم « من عرف نفسه عرف ربه بل من عرف نفسه تشبه بربه » . ولا يعقد فى المتصوف إذا أطلق الهمّة أنه يريد بها الهمة التى يطلق الفيلسوف . فإن الفيلسوف يريد بها شوقا لا يتبدل أما العمر كله . وأما فى أكثر الزمان إلى الشىء الذى هو واجب على الإنسان أن يفعله فى حياته . فان كان ذلك الشىء جليلا قيل فى الهمة أنها عظيمة وأن كان خسيسا قيل فى الهمة أنها خسيسة . وهذه التى ذكرتها لك هى جوهر الهى ، روح الجواهر المفارقة ومعناها الفصيح . والفيلسوف وغيره لم يصل لأكثر من العقل الكلى وزعم أن العقل الكلى هو أقرب الموجودات إلى الله عز وجل . أو هو غاية الإنسان .

وهيهات على اضمار هذا حرم عظيما وفقد ما لا يقدر . وخسر الشرف المطلق . والعلم الرابع هو تداخل الأنياب . وتوقف أحدهما فى العلم فإن تكلم الصوفى بأول وقوفه ورفع صوته بذلك . رفعت خشيته فى عالم الكون . ونشرت رايته فى عالم الغيب . والعلم الخامس مقارنة الهويات – بالأنياب . وما يجتمع فى الذات الحاملة للأمانة من ذلك علم . والقسم الأول من القسم الأول من التصوف هو الذى أدركه رجال الرسالة (٣٣ ب) (القشيرية) وإليه أشار ابن العريف فى محاسنه ومفاتح المحقق (٦) . وهو مركب من طريق وسلوك ووصول وفناء عن الوصول . ولو احقه مائة وخمسون كالصبر والحلم والعلم وغير ذلك يطول ذكرها . وهو مقام الغزالى . وجميع من تكلم فى التصوف بالعلوم الصناعية غير أنه لم يحققه على ما يجب .

والثانى منه هو مقام ذى القرنين . وهو ينقسم على ثلاثة وثلاثين قسما . والثالث هو مقام الخضر عليه السلام وهو ينقسم إلى سبعة أقسام . والرابع منه مقام يوضع بن نون وهو ينقسم إلى تسعة أقسام .

والخامس منه ينقسم على ثلاثة أقسام وهو مقام مريم . والقسم الثانى من أقسام التصوف هو المشارك حد العلم عنده فى استقباله وتحقيقه فى حمده وجلاله . وهو دنو لاهيبة له ولا هيئة إلا إذا انجلى وفرع وقهر . الإشارة وفهمها وأعادها لمثل خطابه بأناً وهو وعلى،وهذا مقام الكلام فيه كثير وهو لا ينقسم وهو عثمانى . والقسم الثالث من التصوف . وهو الواصل حد العلم عنده صرف المعروف بحروفه المتشابهة وأخذ المألوف المخطوف لقراره وقراءته . وهو ينقسم على عدد المثانى وهذا المقام علوى . والقسم الرابع من التصوف وهو الكامل حد العلم عنده تشطير السر واحتياط اللواحق وأمانة الصدق والصادق بحسب الم وهم عسق وطه واقسامه بعدد آيات البقرة وهذا هو المقام العمرى .

والقسم الخامس من التصوف وهو المحرر حد العلم عنده سلام أهل اليمين واستفهام « واصبر لحكم ربك فانك باعيننا » . واقسمه بعدد حروف يس . وهذا هو المقام البكرى . فافهم واعذر وسلم وحسن الظن وأحسن النظر وأنصف وأعدل واستفهم وتوقف ولازم واغتبط والله يعينك ويسهل عليك بمنّه وكرمه ولا رب سواه .

فهذا الصوفى قد انقضى الكلام عليه عندما طاب والتهم إليه . وتحصيله على خمسة ضروب : الأول منها يحصل بالعلم والعمل . وحاصل العلم قطع عقبات النفس والخروج عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة وتجريد القلب عن غير الله وتحليته بذكر الله . وبالجملة مشارة واحد ونفسه سهلة وخير محض واعتقاد وتر فى جملة تصريفه . فلا يسمع الا من واحد ولا يرى إلا به ولا يتحرك الا به . والعمل مركب من الأوامر الشرعية . واجبها ومندوبها . والزهد فى مباحها والصوم وأفعال البر ودخول الزاوية . ويعتزل عن الناس ويخلو وحده فى موضع لا يسمع فيه كلام البشر ويكثر من التلاوة والذكر والدعاء ويخدم نفسه فى جميع أسبابه ويكون قوته قرصة شعير مقدرة الوزن ويقلل أجزاءها مع الزمان (٣٤ أ) حتى يألفها ويتداومها . ويعتزل الشهوات ولا ينام حتى تغلبه عيناه . ويغتسل كل يوم عند الزوال . ويتبخر بالقسط والبخور والروائح

الطيبة . ويكون ثوبه وأكله حلالا . ويخلص النيه لله تعالى فى طلب العفو والنجاه والرغبة فيما عنده . وما يقرب إلى الله الا إلى الدنيا وحضرتها والمنزلة عند أهلها . ويقيم معتكفا حتى يبلغ غايته بحسب ما تكون غنايته . والعادة المعروفة ستة توابع وهى أثنا وأربعون يوما ويكثر من قراءة القرآن والدعاء والذكر . وترديد حروف القسم وماهيتها فى نفسه ولسانه .

ويستحب أن يقول هذا الدعاء وهو : اللهم يا من هو فوق كل فوق وليس له فوق . يا من هو تحت كل تحت وليس له تحت . يا من هو أول كل شيء وليس له أول يا من هو آخر كل شيء وليس له اخر . يا واحدا لا واحد وغيرك كل واحد له شبه . وأنت الواحد الذى لا شبه لك . ي من هو هو اسألك بالم والرد وكهيعص . يارب يارب يا ربنا يا جليل أحد يا أحد أجل يا أحد يا صمد أنت الأبد الذى خلقت كل شيء .

الباق الذى لا يغنى . إنما يكفيك من الشيء المشيئة ان تشاء فيكون ما شئت . يارب أمرك حتم جزم . وفعلك عزم . وقضاؤك عدل . وأنت الأول الدائم . ومخلص يا مستخلص يا محقوق بالإخلاص ياذا المعارج لا إله الا أنت . أنت على كل شيء قدير . وبكل شيء محيط . هب لى منك علما تورثنى به العلم النافع واجعلنى خلفا لمن سلف من الأولياء إنك على ما تشاء قدير .

وعلامة صحة الحال فى ذلك إذا تم ذلك سبع ترى نوعا ما . وإذا تم الثانى ترى أخر وكذا إلى أخر الأمد المذكور . وبحسب ما يكون الصوفى مرادا ويشاهد أرواح الأنبياء ويسمع منهم ما يحتاج إليه . ولولا خوف التطويل وانحفاز الوقت لذكرت لك كيفية العمل وأنواعه . وستحسن منه . وماهو الذى كان العمل عليه . والمشهور عند السلف . فاقنع باليسير ولا تركن إلى عادتك بوجه فالعادة هى التى ترذل بالمسترشد وتبذل فى ضلالته حدها وغرضها من السعادة فقدها وضدها . وهذا الضرب الذى ذكرته لك هو الذى يعظم الغزالى وبه كان وصوله لمقامه الذى وصفه فى غير كتاب . وهذا يا أخى مقام صناعى وهويته ممتدة مع الأمل وغايته الفناء عن الفناء والخروج عن الوجود والبقاء بعد ذلك جنته ولذته .

والضرب الثانى ينقسم على خمسة أقسام . أولها الإشارة . وفهمها والتلاوة وطيبها . والإنفعال الصادق وتحصيل الكا والما والحا وما بالتعليم . وهو بالتعظيم . وحديث القلب مع ماهيته بغير إنيته وسلام التوحيد وإرشاد الواحد ولذة المتوحد ويدور على نفسه ويصل بدلالة لا مدلول لها فافهم . والضرب الثالث يصل ويظفر بالمحتملات ولا يؤمن باللنوات – الروحانية ولا بالكلمة ولا بالفصل ولا يقول بذلك . ومقامه اجل وارفع ولا نسبة بينه وبين غيره وكأنه كن عائد (٣٤ ب) على مخبره وخبره ويهيم بطبعه لكل ما تقدمه وتأخره وينفصل عن التأخر وبهذا يدرك . والضرب الرابع يحصل أول مبادىء الموجودات بنفس الأولية وما معنى الغايات بنفس الغاية ويميت الكل وتفرق عليه أمثلة الهداية بقدر التذلل ويصل . والضرب الخامس يظفر ويصل بقدر ما يرمى ويرمى عليه ويجد الكفاية وترمى الغاية ويصيب القوسين ويعلل الجرمين ويصل .

وهذه الأقسام يا أخى قد تم تقسيمها . وماهى والتخلق بها وكيف وهى تحتاج إلى زمان طويل . وبالجملة المشافعة فيها أبلغ ، والإشارة لسانها وقرينة الحال صناعة براهينها . وهنا نقطع عن الصوفى الكلام بالجملة . ونبدأ بذكر من إذا ذكر سكت المتكلم . وإذا علم لم ينتقل عنه لغيره إلا فى نفسه وذاته وأن تنوع فإنما تنوع بحسب الشرف والزيادة .

والصوفى المذكور قبل هذا هو بمنزلة الظل له . والخبر للمخبر والكلام للمتكلم . وسعادته لا يفهم من مدلولها ما يفهم من السعادة . فلا يطلق عليه سعيد . إذ والسعادة المذكورة قبل احسان وجاه ونعمة وحظوظ .

وهذه تنافر بصناعتها ذلك ، إذ ولا شياء على حقيقتها عنده . وهو بالجملة فى حروف التقديس والعبودية الخلافية والدعوة الماحية . وله أبواب كثيرة إذا فتحها قال لا ينال ولا علم ولا يعلم ووجود ولا يوجد .

وسريرته فى أوضاع الخير مضة ومنصوصة . وينظر المسترشدين بعين الاشفاق . وحد العلم عنده . إذ أراد لحده . وإذا أراد أن يحده لغيره إذا سئل عنه . هو من المحال أن يذكره بحسب ما هو عليه عنده . وإنما يذكر منه ما تحمله الأمثلة وعلى قدر قوتها ومفهومها لذلك .

فجميع ما تكلم الناس فيه وما أدركه الفيلسوف معنى النفس المدركة الدالة والمستدلة الداركة المفارقة للمادة . يقول له : النفوس الرئيسية هى ذات ثلاث أفاعيل من أفعالها فعل نفسانى . وفعل نقلى . وفعل إلهى . فاما الفعل الإلهى فإنها تدبر الطبيعة بالقوة التى فيها من العلة الأولى . وأما فعلها العقلى فانها تعلم الأشياء بقوة العقل التى فيها . وأما فعلها النفسانى فانها تحرك الجسم الأقصى وجميع الاجرام الطبيعية لأنها حركة الأجرام وعلة فعل الطبيعة .

وإنما فعلت النفس هذه الافاعيل لأنها مثال من القوة العالية فيقول له الفيلسوف . هذا لا ينطبق على سؤالى فيقول له افهم الرتب واجعلها فى ذهنك . فهى الحروف عند المقرب وهى مثل الف . ب . ت عند الصبى وكذلك (٣٥ أ) تحقيقك هو عندى مثل الحروف المذكورة . وأنا نريد (أن) نعرفك كيف تقرأ الحقيقة فإذا صح عندك مقدماتها تتكلم معك . وذلك لأن الرتب لا تتعدى من أمثلة . والأمثلة دافعة والدفع فى تقسيم الصدق والكذب وهو بمنزلة تركيب الحروف عند الصبى فى المحضر . فافهم كيف يقرأ المحقق حقيقته على علماء الأرض . والتقسيم صرف تعلق بالقديم إلى ما منه وله تعلق ومعرفة الجائز المعلول والواجب المتقدم والعلة لغيره والخير بالذات . وهذا باطل . فان التعلق ربط معلل ومسافته محمولة والتزام مقهور . فهذا تركيب الكلام فافهم .

ثم يبدأ من هنا يتكلم معه . ويقول له الذى سأله . فغاية الناس عنده أمثلة لا حقيقة لها وهم عندى فى العالم الأول الروحانى منه والجسمانى . والصوفى إذا سأله عن ماهية الروح وهل فعل فى زمان أو تقدمه زمان . يقول له المقرب : كل جوهر واقع فى بعض حالاته تحت الدهر وواقع فى بعض حالاته تحت الزمان فذلك الجوهر هوية وكون معا . وذلك أن الشىء الواقع تحت الدهر هو هوية حقا . وكل شىء هو واقع تحت الزمان هو كون حقا . فإن كان هذا هكذا وكان الشىء الواحد الواقع تحت الدهر والزمان هوية وكونا معا كان هوية وكونا لا بجهة واحدة بل بجهة وجهه . وكل مكون بجوهره تحت الزمان متعلق الجوهر بالهوية المحضة التى هى علة الدوام وعلة الأشياء الدائمة كلها والأشياء الداثرة . وهذا هو الف . ب . ت عند المقرب . ثم يقدم له مقدمة

ثانية تقوم مقام تركيب الحروف فى الخطابة . وبعد ذلك يقول له الأول الحق فوق كل اسم تسمى به لأنه لا يليق به النقص ولا التمام . لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلا تاما إذا كان ناقصا . والتام عندنا وأن كان مكتفيا بنفسه فانه لا يقدر على ابداع شيء اخر ولا على أن يفيض على نفس شيئا البتة . وأن كان هذا هكذا عندنا فقلنا أن الحق ليس بناقص ولا تام فقط بل هو فوق التام . وهو مبدع الأشياء ومفيض الخيرات عليها فيضانا تاما لأنه تام وخيره لا نهاية له . ولا أبعاد في الخير الأول إذ يملأ العوالم كلها خيرات إلا أن كل عالم إنما يقبل من ذلك الخير على نحو قوته . فقد بان ووضح أن الحق فوق كل اسم تسمى به وأعلى منه وأرفع .

فيقول له الصوفي ليسأل عن هذا فيزيده لذلك ما هو أظلم وأصعب .

وقد يقول له الأول مستغن بنفسه وهو الغنى الأكبر . والدليل على ذلك وحدانيته . لأنها ليست وحدانية مثبوتة فيه بل هي وحدانية محضة لأنها بسيطة (٣٥ ب) في غاية البسط فإن أراد مريد أن يعلم أن الحق تعالى هو الغني فليق وهمه على الأشياء المركبة وليفحص عنها فحصاً مستقصى .

فإنه سيجد كل مركب ناقصاً إما محتاجاً إلى غيره وإما إلى الأشياء التي تركب منها . وإما الشيء البسيط الواحد هو خير فإنه واحد ، ووحدانيته خير والخير شيء واحد ، فذلك الشيء هو الغنى الأكبر ، يفيض ولا يفاض عليه بنوع من الأنواع . فأما سائر الأشياء عقلية كانت أو جرمية فإنها مستغنية بأنفسها بل تحتاج إلى الواحد الحق المفيض عليها الفضائل وجميع الخيرات . فيقول له الصوفي مثل ما قاله له قبل فيقول له ما هو أعسر وأبعد للفهم بحسب سؤاله : كل جوهر قائم بنفسه فهو غير واقع تحت الفساد . فإن قال قائل قد يسكن أن يكون الجوهر القائم بنفسه واقعاً تحت الفساد . قلنا إن كان يمكن أن يكون الجوهر القائم بنفسه واقعاً تحت الفساد أمكن أن يفارق ذاته ويكون ثابتاً قائماً بذاته دون ذاته وهذا محال غير ممكن . لأنه لما كان واحداً مبسوطاً غير مركب كان هو العلة والمعلول معاً . وكل واقع تحت الفساد إنما فساده من

أجل مفارقته عنه فأما مادام الشيء معلقاً بعلته الماسكة الحافظة له لا يتبدل[1] ولا يفسد . فإن كان هكذا وكان الجوهر القائم بذاته لا يفارق علته أبداً لأنه غير مفارق لذاته من أجل أن علته نفسه في تصويره .

وإنما صار علة نفسه من أجل نظره إلى علته . وذلك النظر هو تصوره فلما كان دائم النظر إلى علته وكان هو علة ذلك النظر كان هو علة نفسه بالعلة التى ذكرنا إلا أنه لا يتبدل ولا يفسد أيضا . لأنه العلة والمعلول معا كما ذكرنا أنفا . فقد صح أن كل جوهر قائم بنفسه لا يؤثر ولا يفسد . فيقول له الصوفى يا هذا ما سألتك عن هذا كله فيقول له الحروف والكلام غير المفهوم منها . وهذه حروف المقرب فافهمها وتتكلم معك فى المسألة فيبدأ يتكلم معه وهكذا صناعته مع السائل له . وأما مع نفسه فلا يحتاج إلى ذلك . وهذا يفهم من الم وحم وفا وغير ذلك فانها حروف وسر القرآن جعلت هناك كما ذكرت لك . وهكذا ينبغى أن تفهمها والصديق يقول لكل شيء سر وسر القرآن فى حروف القسم . ولولا خوف التطويل والعهد لبينتها وبرهنتها وذكرت لك كلام المقرب مع السائل يا أخى ، ولاى شيء كانت أربعة عشر حرفا . التى فى أوائل السور ، التى هى أكثر ما فى القرآن وما هى . وإنما المراد أن نعلمك بقدر ما تحتمل . فهذا العلم قد انقضى الكلام عليه من الرتب الخمس والرجال الخمسة .

وحد العلم عند المقرب لا يحمله هذا الكتاب ولا محدوداته إذ لو تكلم به بطلت وزال المقصود منها . ولولا ما حفزنى السفر لذكرت لك من حدود الصوفية ومحدوداتهم كما فعلت بمذهب الفيلسوف وغيره . فاقنع بهذا والله يشرح صدرك له ويفهمك ما يتضمنه بمنه وكرمه (٣٦ أ) وفضله وهذا العلم أن تكلمت به مع محقق العصر (٢) ورئيسة تمجك طباعه وتشهد عليك بالكفر جوارحه وأن سكت عنك بلسانه يحمقك باعتقاده فتكلم مع الناس كافة بالذى ذكرت لك من صناعة الا شعرية والفقهاء والفيلسوف . وتفهم هذا وكن به غريبا فطوبى للغرباء قال ﷺ . وهنا نقطع ونتكلم على العقل بحسب مراتب الخمسة بحول الله وحده .

---

(١) ب ، يبيد . الجملة بكاملها غير واضحة .

٧ - عبدالكريم الجيلى[١] (٧٦٧هـ - ١٣٦٦م - ٨٣٢هـ - ١٤٣٠م)

حياته وشيوخه ومصنفاته :

هو عبدالكريم قطب الدين بن عبدالكريم الجيلى من نسل الصوفى المشهور عبدالقادر الجيلانى ، ولد سنة ٧٦٧ هـ فى بلدة جيلان فى منطقة بغداد ، وتوفى سنة ٨٣٢ هـ ببغداد كما ذكر ماسينيون وبروكلمان بينما يرى البعض أن وفاته كانت سنة ٨٢٦ هـ بزبيد باليمن .

كان الجيلى كثير الترحال ، زار كلاً من العراق والهند وفارس والجزيرة العربية والقاهرة وغزة واليمن ومكه ، وكان مُلما بمعارف وعلوم عصره من علم الحروف والجغرافيا والفلسفة اليونانية والديانات والمذاهب المختلفة .

ولقد عاصر الجيلى صاحب الطريقة النقشبندية فى التصوف ، خواجه بهاء الدين محمد نقشبند واستفاد منه ، وكان شيخ الجيلى شرف الدين إسماعيل ابن إبراهيم الجبرتى وهو أحد الذين أخذوا بتعاليم ابن عربى .

وقد ألّف الجيلى حوالى ثلاثين كتاباً ورسالة فى كثير من العلوم منها « الكهف والرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم » وهو أول كتاب ألفه و « الكمالات الإلهية » و « قصيدة النادرات العينية » و « قطب العجائب » وغيره ، وأهم كتبه « الإنسان الكامل » .

وقد استعمل الجيلى فى كتاباته الرمز والتلويحات والغموض أحيانا ، وكان يدعى بأنه قد تلقى الأمر الإلهى من الحق تعالى بإبراز كتبه ونشرها على الناس .

---

(١) راجع

- الجيلى (عبد الكريم) : الانسان الكامل جزءان القاهرة ١٣١٦ هـ

- الجيلى (عبد الكريم) : مراتب الوجود وحقيقة كل موجود ، مكتبة الجندى ، القاهرة بدون تاريخ

- الجيلى (عبد الكريم) : حقيقة الحقائق التى هى للحق من وجه ومن وجه للخلائق ، دار الرسالة القاهرة بدون تاريخ

— Burckhart (Titus) : De L'hommeuniversal, Collection Sufisme Alger, Messerchmitt, 1953.

— Encyclopedia of Islam, Leyden, Art "El. Djili".

مذهبـــه :

يرى الجيلي أن التصوف ينطوى على أسرار لا يمكن التعبير عنها بوضوح بالكلمة ، ومن ثم نراه غالبا ما يستخدم الرمز ، ومع هذا فإن الصوفى وهو يسلك طريق الرمز ، ويستمد معارفه من الذوق أو الإلهام فإنه سوف يصل حتماً إلى إدراك الحقائق إذا صحت فراسته واشتعلت حُميّا المعرفة فى ذاته . غير أنه لا يمكن للمنطق أن يضع أى تحديد لمسار التجربة الصوفية أو للمعارف التى هى ثمرتها ، إذ ليس نسق المعرفة الذوقية كأنساق المعارف الأخرى غير الصوفية والتى نتلقاها عن طريق الحس أو العقل .

وتنطوى المعرفة الذوقية على موضوع إدراكهاءألا وهو الوجود ، وعلى هذا النحو يصبح معنى الموجود الأعظم أنه هو الوجود الأسمى الذى تتحد معه أسمى درجات المعرفة ، أى أنه هو الموجود الذى يدرك ذاته بذاته فى ثبات وعدم تغير ، وهكذا يكون الحال – أيضا – بالنسبة إلى النفس ، فالنفس ، وقد اتحدت فيها المعرفة مع الوجود تنفذ إلى صميم الحياة الروحية بهذه الصفة ، وحينئذ لن تجد النفس أمامها ذلك الإنسان الفرد الذى نعهده فى التجربة الحسية ، ولا الجزئيات المفردة – التى يرى أصحاب بعض المذاهب الفلسفية أنها توجد منفصلة عن النفس ومستقلة فى الخارج بحيث تصبح العملية المعرفية مجرد إدراك لأمر خارجى تماماً ، وهذا هو ما أدى بأصحاب هذه الفلسفات إلى جمع الجزئيات الموجودة فى الخارج وتسميتها باسم العالم الخارجى المنفصل عن الخالق وعن النفس – أما عند الجيلي وابن عربى والسهروردى – أى عند فلاسفة التصوف بصفة عامة – فإن ما يسمى بالوجود الخارجى إنما يتم رصده وتأسيس وجوده بطريق حالة من خلال النفس أو العقل فيصبح وكأنه من مكوناتها أو من صميم عالمها ، فإذا صعدنا فى سُلم الوجود إلى أعلى مراتبه ، وجدنا حقيقة الحقائق – أى الوجود كله – متضمنة فى واحد ، متمثلة فى وحدة الوجود أو فى الوحدة المطلقة أو فى الإنسان الكامل الذى تتمثل فيه الوحدة الباطنية لجميع المخلوقات فيصبح بذلك الصورة المرآتية للموجود الأعظم .

وكما يقول « الجيلى » فى « الإنسان الكامل » وفى « مراتب الوجود » لا يوجد شيء على الحقيقة سوى الذات الإلهية بما تنطوى عليه من حق وخلق ، لأنهما حالتان للوجود الواحد ، وكذلك يظهر الوجود المطلق فى مراتب الفرق أو التنزلات التى أهمها ، مرتبه العماء ، وهى الذات الخالصة المحجوبة قبل التجلى ثم الأحدية وهى أول تنزل من ظلمة العماء إلى نور التجلى ثم الواحدية وهى تنزل الأحدية وتجلى الذات بصفاتها فتبدو فى صورة الكثرة ، ولا يوجد أى تمييز بين الصفات فى هذا المستوى من التجلى ، فكلها عين ذاتها وعين ذات الواحد ، أو كما يقول ابن عربى يصبح الإنسان الكامل معبرا عن العالم الكبير ، بينما يكون هو العالم الصغير ، وبناء على هذا يكون الإنسان الكامل هو الكل على أية صورة من الصور ، ولا تصح تسميته إلا بالإنتقال من الجزئى إلى الكلى إذ هو النموذج الأزلى الإلهى اللامحدود الذى ينطوى أو يشتمل على جميع الموجودات .

ونتيجة لما سبق فإن الإنسان الكامل يعتبر فى الحقيقة غير متميز عن الله ، إذ هو مثل وجه الله فى المخلوقات ، وعندما يتحد الإنسان الفرد من خلال تجربته الصوفية مع الإنسان الكامل فانه يكون متحداً فى نفس الوقت مع الله ، إذ أن الله هو الكل ، وهو فى نفس الوقت أسمى وأعلى من الكل .

والنفس فى حال وحدتها مع الإنسان الكامل ومع الله إنما تتحد مع المخلوقات من ناحية ماهياتها بضرب من الحدس أو الذوق المباشر ، وتعتبر النفس فى ذات الوقت نقطة تماس لا تختلط بشيء ولا ينفذ من خلالها شيء ، إذ أنها تشارك فى الحقيقة الالهية المكتفية بذاتها .

وإذا حصل الإنسان الفرد على هذه المعرفة الموحدة ، بمعنى أنه إذا إرتقى الإنسان فى السلم الروحى بحيث توحدت نفسه مع الحقيقة الالهية ، فان معرفته فى هذه الحالة تنطلق من قيود الحس ، ، وترتفع الحجب عما يعرض له – أى الإنسان – من أشياء من خلال التجربة الحسية ، فتبدو هذه الأمور العارضة فى صورة شفافية وتجل .. وهكذا تتخذ المعرفة الروحية صفة إشراقية تتحد فيها الأمور عياناً بدون حجب فى حال الوحدة مع الله .

وهكذا يمكن القول بأن الصوفى قد يعرف كل شيء مع أنه – فى الحقيقة – لا يعلم إلا ماهيات الأشياء عن طريق النور الإلهى الذى يتوحد معه ، وهذه هى حدود المعرفة الذوقية ، إذ هى معرفة تنصب على الماهيات أو الأصول لا على المحسوسات والأعراض . وإذن فالصوفى فى هذا الحال إنما يدرك المثال بصورة كيفية غير ذات حجم أو مقدار ، بينما تنعكس صورة الموجود على هيئة جمال داخلى ، ومع هذا فيعتبر المثال هو المقدمة التى لا غنى عنها لكل تحقق روحى وهو موضوع فهم فحسب . ومن ناحية أخرى فإن الجوهر الإنسانى الذى ينبثق منه هذا النشاط الروحى ، ويعتبر اساسا له ، يبقى دائما كنقطة لا ممتدة فى النفس ، غير متصلة بالإنسان بمعناه الحسى أو الفردى . أما الجمال الباطنى المستمد من الموجودات رغم أنه بسيط ذو وسعه وانسجام أو اتزان فيعتبر ثمرة تفضل الهى ، ولا يمكن أن يكون على نفس مستوى موضوعية المثال وعموميته وهذا هو جمال النفس الذى تتجلى إنسانيته فى الإنسان الكلى أو الإنسان الكامل ، الذى يصبح بدوره الرمز الكلى لله .

إن صورة العالم الكبير للإنسان الكلى تجتمع فيها كثرة موضوعات معرفية تترابط فيها رؤى عديدة لا حصر لها ، لأن الإنسان الكلى هو الذى ينطوى على حقائق موضوعات لمعرفة لا نهائية وخصبة بحيث لا ينفذ معينها ، وهو – الإنسان الكلى – يمضى لكى يصبح حقيقة واحدة تخفى وراءها تباينات هذه الأشياء الموضوعية ، وبذلك يتضح لنا كيف أخذ الجيلى عن ابن عربى نظرية الإنسان الكامل وأدخل عليها تعديلا وتطويرا بحيث تتلاءم مع موقفه الصوفى .

طريق الوصول ومراتبه :

يقسم « الجيلى » الموجود إلى موجود محض هو ذات الله تعالى وموجود ملحق بالعدم وهو ذات المخلوقات . أما ذاته تعالى فلا يمكن إدراكها فذات الله غيب أو « غيب الغيب » لا يمكن إدراكها عقليا أو استدلاليا ولكن بتجل إلهى يحدده « الجيلى » فى كتابه « الإنسان الكامل » فى أربعة مراتب هى :

المرتبـة الأولى :

وهى مرتبة تجلى الأفعال ، وفى هذه المرتبة ينتفى الفعل عن العبد ويثبت للحق تعالى ، ويكون العبد فى هذا المشهد مسلوب الحول والقوة والارادة ، والناس فيه على أنواع عدة ، فمنهم من يشهد فعل الله به فى الطاعات ، ولا يشهد جريان القدرة عليه فى المعاصى ، ومنهم من لا يتجلى له فعل الحق به إلا فى المعاصى .

المرتبـة الثانيـة :

وهى مرتبة تجلى الاسماء ، وفيها يتجلى الله على عبد باسم من أسمائه إذ يقول « الجيلى » اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم ، فمتى ناديت الحق بذلك الاسم أجابك العبد لوقوع الاسم عليه « وأول الاسماء التى يتجلى الله بها على العبد اسمه » الموجود « وأعلى مرتبة هى تجليه باسمه الله يقول : الجيلى « فيصطلم العبد لهذا التجلى ويندك جبله فيناديه بالحق على طور حقيقته إنه انا الله ، هنالك يمحو الله اسم العبد ، ويثبت له اسم الله فإن قلت يا الله أجابك هذا العبد لبيك » وإذا ارتقى العبد من حال الفناء إلى البقاء كان الله هو المجيب ، فلكل اسم طريق للوصول إليه ، ويرتقى العبد فى تجليات الأسماء إلى أسمه « القيوم » لينتقل إلى المرتبة التالية .

المرتبـة الثالثـة :

وهى مرتبة تجلى الصفات ،وفيها إذا تجلى الله على عبده بصفة ، سبح العبد بتلك الصفة ، وكان موصوفا بها ، ويظل يستكمل الصفات جميعها ، وهذا مقام عال يُقيم الله السالك عنده فى الهيكل العبدى من غير حلول من ذاته لطيفه غير منفصلة عنه ولا متصلة بالعبد هى عوض عن الذات الخاصة بالعبد الذى سلب وجودها ، وبذلك يكون التجلى على تلك اللطيفة وهى المسماة « بروح القدس ، أى أن الحق قد تجلى لنفسه فلا وجود للعبد ، والله لا يتجلى على عبدين بصفة واحدة ولا على واحد مرتين بنفس الصفة .

المرتبـة الرابعـة :

وهى مرتبة تجلى الذات ، وهى مرتبة الإنسان الكامل ، والذات التى تتجلى على العبد فى تلك المرتبة هى « الذات الصرف أو الساذج » كما يقول « الجيلى » فى « الإنسان الكامل » فإذا تنزلت الذات عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاثة مجال هى : الاحدية ، والهوية ، والانية ...

والأحـديـة :

هى حكم الذات فى الذات بمقتضى التعالى ، وهى أول تنزل من ظلمه العماء إلى نور التجلى ، وهى ظهور ذاتى يمتنع اتصاف المخلوق بها ، وفيها تنمحى الأشياء والأوصاف ولا يكون لشىء فيها ظهور .

أمـا الهويـة :

فهى من الإسم « هو » أى الاسم الأخص من أسماء الله ، وهى غيب الله والوجود المحض الصريح المستوعبه لكل كمال .

وإذا كانت الهوية على غيب الذات فان « الآنية » ، هى شهادة الذات ، وهذا لا يعنى أن بينهما إنفصال أو تغاير ، وقد أستند الجيلى فى هذا الترتيب إلى قوله تعالى ﴿ إنى أنا الله ﴾ سورة طه آية ١٤ .

وإذا تنزلت الذات من صرافتها خلال تلك المجالى فى الهيكل الإنسانى كان ذلك الهيكل هو الإنسان الكامل ، والغوث الجامع الذى يدور عليه أمر الوجود ، وهو الواحد عبر العصور إلا أن له صوراً مختلفة فى كل عصر .

وتشبه نظرية الإنسان الكامل عند الجيلى – اللوجوس أو الكلمة كما يقول « نيبرج » – نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى . والإنسان الكامل هو النبى محمد ﷺ الذى يحل نوره فى أى ولى من أولياء الله عن طريق النور المحمدى . كما أن الإنسان الكامل هو مظهر الألوهية التى تمثل جميع حقائق الوجود وحفظها فى مراتبها ، وهو يقابل الحق من جهة ، والخلق من جهة

أخرى ، ويقابل الحق من حيث أنه مرآة الذات الإلهية استناداً إلى الحديث « إن الله خلق آدم على صورته » ، ويقابل الخلق من حيث أنه أصل الوجود ، فالله خلق روح محمد من ذاته وجعله مظهراً للكمال والجلال والجمال ثم خلق العالم بأسره منه .

كما يرى الجيلي أن العلم والعقل وجهان للروح المحمدى ، وهؤلاء جميعا جوهر فرد استناداً إلى الحديث « أول ما خلق الله القلم » وكذلك « أول ما خلق الله العقل » .

« نصوص من كتاب الإنسان الكامل »[1]

١ - فى تجـلى الأسـماء[2]:

إذا تجلى الله تعالى على عبد من عبيده فى إسم من أسمائه اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الأسم،فمتى ناديت الحق بذلك الإسم أجابك العبد لوقوع ذلك الاسم عليه،فأول مشهد من تجليات الأسماء أن يتجلى الله لعبده فى اسمه الموجودة فيطلق هذا الاسم على العبد وأعلى منه تجليه له فى أسمه الواحد وأعلى منه تجليه فى أسمه الله فيصطلم البعد لتجلى ويندك جبله فيناديه الحق على طور حقيقته أنه انا الله هنالك يمحو الله اسم العبد ويثبت له اسم الله فان قلت يا الله أجابك هذا العبد ليك وسعديك فان ارتقى وقواه الله وأبقاه بعد فنائه كان الله مجيبا لمن دعى هذا العبد فان قلت مثلا يا محمد أجابك الله لبيك وسعديك،ثم إذا قوى العبد فى الترق تجلى الحق له فى اسمه الرحمن،ثم فى اسمه الرب،ثم فى اسمه الملك،ثم فى اسمه العليم،ثم فى أسمه القادر،وكلما تجلى الله فى إسم من تلك الأسماء المذكورة،فإنه أعز مما قبله فى الترتيب،وذلك لأن تجلى الحق فى التفصيل أعز من تجليه فى الإجمال فظهوره لعبد فى اسمه الرحمن تفصيل لإجمال ظهر به عليه فى اسمه الله،وظهوره لعبده فى اسمه الرب تفصيل لإجمال ظهر به عليه فى اسمه الرحمن،وظهوره فى اسمه الملك تفصيل لاجمال ظهر به عليه فى اسمه الرب، وظهوره فى اسمه العليم والقادر تفصيل لاجمال ظهر به عليه فى اسمه الملك، وكذلك بواق الأسماء بخلاف تجلياته الذاتية،فإن ذاته إذا تجلت لنفسه بحكم مرتبة من هذه المراتب كان الأعم فوق الأخص فيكون الرحمن فوق الرب وفوقهما الله فافهم وذلك بخلاف التجليات الاسمائية المذكورة فينتهى العبد فى هذه التجليات الاسمائية إلى حقيقتها ذاتية إلى أن تطلبه جميع الأسماء الالهية طلب وقوع كما يطلب الاسم المسمى فحينئذ يغرد طائر أنه على قدسه قائلا .

ينادى المنادى باسمها فأجيبه   وأدعى فلى عن ندائى تجيب

---

(١) عبد الكريم الجيلى « الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل » جزءان ، مكتبة صبيح ، القاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) أنظر جـ١ ص ص ٣٥ إلى ٣٧

وما ذاك الا أننا روح واحد   تداولنا جسمان وهو عجيب
كشخص له اسمان والذات واحد   بأى تنادى الذات منه تصيب
فذاتى لها ذات واسمى اسمها   وحالى بها فى الاتحاد غريب
ولسنا على التحقيق ذاتى لواحد   ولكنه نفس المحب حبيب

والعجب فى التجليات الاسمائية أن المتجلى له لا يشهد إلا الذات الصرف ولا يشهد الاسم لكن المميز يعلم سلطانه من الأسماء التى هو بها مع الله تعالى لأنه استدل على الذات بذلك الاسم فعلم مثلا منه أنه الله أو أنه الرحمن أو أنه العليم أو أمثال ذلك، فذلك الاسم هو الحاكم على وقته وهو مشهده من الذات والناس فى تجليات الأسماء على أنواع، وسنذكر طرقا منها إذ لا سبيل إلى إحصاء جميع الأسماء ثم كل إسم يتجلى به الحق فان الناس فيه مختلفون وطرق وصولهم إليه مختلفة ولا أذكر من جملة طرق كل أسم الا ما وقع لى فى خاصة سلوكه فى الله بل جميع ما أذكره فى كتابى بطريق الحكاية عن غيرى كان أو عنى فانى لا أذكره الا على حسب ما فتح الله به على فى زمان سيرى فى الله وذهابى فيه بطريق الكشف والمعاينة فلنرجع ما كنا بصدده من ذكر الناس فى تجليات الأسماء وهم على أنواع فمنهم من تجلى الحق عليه من حيث اسمه القديم وكان طريقه إلى هذا التجلى أن كشف له الحق عن كونه موجودا فى علمه قبل أن يخلق الخلق إذ كان موجودا فى علمه بوجود علمه ، إذا كان موجوداً فى علمه بوجود علمه ، وعلمه موجود بوجوده سبحانه فهو قديم والعلم قديم والمعلوم من العلم لا حق بالعلم ، فهو قديم لأن العلم لا يكون علما إلا إذا كان له معلوم، فالمعلوم هو الذى أعطى العالم اسم العالمية فلزم من هذا الاعتبار قدم الموجودات فى العلم الالهى، فمرجع هذا العبد إلى الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه القديم، فعندما تجلى له من ذاته القدم الإلهى اضمحل حدثه فبقى قديما بالله تعالى فانيا عن حدثه، ومنهم من تجلى له من حيث اسمه الحق وكان طريقه إلى هذا التجلى بأن كشف له سبحانه وتعالى عن سر حقيقته المشار إليها بقوله وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق فعندما تجلت له ذاته من حيث اسمه الحق فنى منه الخلق وبقى مقدس الذات منزه الصفات ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الواحد، وكان طريقه إلى هذا التجلى بأن كشف الحق له عن حدوث العالم وبروزه من ذاته

سبحانه وتعالى كبروز الموج من البحر فشهد ظهوره سبحانه وتعالى فى تعدد المخلوقات بحكم واحديته فعند ذلك اندك جبله وصعق كليمه فذهبت كثرته فى وحدة الواحد سبحانه وتعالى، وكانت المخلوقات كأن لم تكن وبقى الحق كأن لم يزل ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه القدوس، وكان طريقه بأن كشف له عن سر ونفخت فيه من روحى، فاعلمه أن روحه نفسه لا غيره وروح الله مقدسة منزهة فعند ذلك تجلى له الحق فى اسمه القدوس ففنى من هذا العبد نقائص الأكوان، وبقى بالله تعالى منزها عن وصف الحدثان، ومنهم من تجلى له سبحانه وتعالى من حيث اسمه الظاهر فكشف له عن سر ظهور النور الإلهى فى كثائف المحدثات ليكون طريقا له إلى معرفة أن الله هو الظاهر فعند ذلك تجلى له بأنه الظاهر، فبطن العبد ببطون فناء الخلق فى ظهور وجود الحق ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الباطن، وكان طريقه بأن كشف الله له عن قيام الأشياء بالله ليعلم أنه باطنها فعند أن تجلى له ذاته من حيث اسمه الباطن طمس ظهوره بنور الحق وكان الحق له باطنا، وكان هو للحق ظاهرا ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الله فالطريق إلى هذا التجلى غير منحصر بل إلى تجلى كل اسم من أسماء الله تعالى كما سبق بأنها لا تنضبط لاختلاف المظاهر باختلاف القوابل، فإذا تجلى الحق لعبده من حيث اسمه الله فنى العبد عن نفسه ، وكان الله عوضا عنه له فيه فخلص هيكله من رق الحدثان، وفك تقيده من قيد الأكوان فهو أحدى الذات وأحدى الصفات لا يعرف الآباء والأمهات فمن ذكر الله فقد ذكره ومن نظر الله فقد نظره وحينئذ أنشد لسان حاله بغريب عجيب مقاله .

خبتنى فكانت فى عنى نيابة	أجل عوضا بل عين ما أنا واقع
فكنت أنا هى وهى كانت أنا وما	لها فى وجود مفرد من ينازع
بقيت بها وفيها ولا تاه بيننا	وحالى بها ماض كذا ومضارع .
ولكن رفعت النفس فارتفع الحجا	ونبهت من نومى فما أنا ضاجع
وشاهدتنى حقا بعين حقيقتى	فلى فى جبين الحسن تلك الطلائع
جلوت جمالى فاجتليت مرائيا	ليطبع فيها للكمال مطالع
فأوصافها وصفى وذاتى ذاتها	وأخلاقها لى فى الجمال مطالع

واسمى حقــا اسمهــا واسم ذاتها لى اسم تلك النعــوت توابـــع

(ومنهم) من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الرحمن،وذلك أنه لما تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه الله دله بذاته على مرتبة العلية الكبرى الشاملة لأوصاف المجد السارية فى جميع الموجودات،وكان ذلك طريقا إلى الوصول لذى التجلى الذاتى من حيث اسمه الرحمن،وشأن العبد فى هذا التجلى أن ينزل عليه الأسماء الالهية اسما فلايزال يقبل منها على قدر ما أودع الله فى هذا العبد من نور ذاته إلى أن ينزل عليها اسم الرب فإذا قبله وتجلى له الحق فيه تنزلت عليه الأسماء النفسية المشتركة التى هى تحت هيمنة الرب كالعليم والقدير وأمثالهما حتى ينزل اسم الملك،فإذا قبله وتجلى له الحق فى ذاته تنزلت عليه بواقى الأسماء بكمالها اسما اسما إلى أن ينتهى إلى اسمه القيوم فإذا قواه الله وتجلى له الحق فى اسمه القيوم انتقل من تجليات الأسماء إلى تجليات الصفات .

٢ – فى تجـلى الـذات[١]:

إن الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والإضافات والأوجه ، لاعلى أنها خارجة عن الوجود المطلق ، بل على أن جميع تلك العبارات وما إليها من جملة الوجود المطلق فهى فى الوجود المطلق لا بنفسها ولا باعتبارها بل هى عين ما هو عليه الموجود المطلق وهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج الذى لا ظهور فيه لإسم ولا نعت ولا نسبة ولا إضافة ولا لغير ذلك ، فمتى ظهر فيها شيء مما ذكر ذلك المنظر إلى ما ظهر فيها لا إلى الذات الصرف ، إذ حكم الذات فى نفسها شمول الكليات والجزئيات والنسب والإضافات بحكم بقائها بل يحكم باضمحلالها تحت سلطان احدية الذات فمتى اعتبر فيها وصف أو أسم أو نعت كانت بحكم المشهد لذلك المعتبر لا للذات،ولهذا قلنا إن الذات هى الوجود المطلق ولم نقل الوجود القديم ولا الوجود الواجب لئلا يلزم من ذلك التقييد،وإلا فمن المعلوم أن المراد بالذات هنا إنما هى ذات واجب الوجود القديم ولا يلزم من قولنا الوجود المطلق أن يكون تقييدا بالاطلاق لأن مفهوم

(١) جـ١ ص ص ٤٣ :

المطلق هو مالا تقيد فيه بوجه من الوجوه فافهم فإنه لطيف جدا .

(واعلم) أن الذات الصرف الساذج إذا أنزلت عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاث مجال ملحقات بالصرافة والسذاجة (المجلى الأول) الأحدية ليس لشىء من الاعتبارات ولا الإضافات ولا الأسماء ولا الصفات ، ولا لغيرها فيها ظهور فهى ذات صرف ولكن قد نسبت الأحدية إليها ، ولهذا نزل حكمها عن السذاجة (والمجلى الثانى) الهوية ليس لشىء من جميع المذكورات فيه ظهور إلا الأحدية فالتحقت بالسذاجة لكن دون الحقوق الأحدية لتعقل الغيبوبة فيها من طريق الإشارة إلى الغائب بالهوية فافهم .

(المجلى الثالث) الانية وهى كذلك ليس لغير الهوية فيها ظهور البتة فالتحقت أيضا بالسذاجة لكن دون لحوق الهوية لتعقل المتحدث فيها والحضور والحاضر والمتحدث أقرب إلينا رتبة من الغائب المتعقل المبطون فافهم وتأمل ، قال الله تعالى إنى أنا الله فأنا الله ، إشارة إلى الأحدية لأنها إثبات محض لا تقييد فيها ، وكذا الأحدية ذات محض مطلق لا تقييد فيها لشىء دون غيره ، وهو فى قوله إنه إشارة إلى الهوية الملحقة بالأحدية ، ولهذا برزت مركبة مع أنى وأنا إشارة إلى الهوية الملحقة بالأحدية أو الآنية ، لهذا كانت المبدأ والمعول عليها فى الأخبار بأنه الله فاستند الخبر وهو الله إلى أنا تنزيلا للآنية منزلة الهوية والأحدية ، والجميع عبارة عن الذات الساذج الصرف ، وليس بعد هذه الثلاثة مجالى إلا مجلى الواحدية المعبر عن مرتبتها بالألوهية التى استحقها الاسم الله، وقد دلّت الآية بالترتيب على ذلك فليتأمل، فإذا فهمت ما قلناه فأعلم أن الذاتين عبارة عمن كانت اللطيفة الإلهية فيهم فقد سبق فيما قلنا أن الحق إذ تجلى على عبده وأفناه عن نفسه قام فيه لطيفة الهبة فتلك اللطيفة قد تكون ذاتية وقد تكون صفائية فإذا كانت ذاتية كان ذلك الهيكل الإنسانى هو الفرد الكامل والغوث الجامع عليه يدور أمر الوجود وله يكون الركوع والسجود وبه يحفظ الله العالم وهو المعبر عنه بالمهدى والخاتم وهو الخليفة وأشار إليه فى قصة آدم تنجذب حقائق الموجودات إلى إمتثال أمره انجذاب الحديد إلى حجر المغناطيس ويقهر الكون بعضمته ويفعل ما يشاء بقدرته فلا يحجب عنه شىء وذلك أنه لما كانت هذه اللطيفة الالهية فى هذا الولى ذاتا ساذجا غير مقيد برتبة لا حقيقة إلاهية ولا خلقية عبدية، أعطى كل رتبة من رتب الموجودات الالهية والخلقية حقها إذ ما تمت

شيء يمسكه من اعطاء الحقائق حقها والماسك للذات إنما هو تقييد ما برتبه أو إسم أو نعت حقية كانت أو خلقية وقد ارتفع الماسك لأنها ذات ساذج كل الأشياء عنده بالفعل لا بالقوة لعدم المانع وإنما تكون الأشياء فى الذوات بالقوة تارة وبالفعل أخرى لأجل الموانع فارتفاعها إما بوارد على الذات أو صادر عنها، وقد يتوقف ارتفاع المانع بحال أو وقت أو صفة أو نحو ما ذكر وقد تنزهت الذات عن جميع ذلك فاعطى كل شيء خلقه ثم هدى، ولولا أن أهل الله تعالى منعوا من تجلى الأحدية فضلا عن تجلى الذات لتحدثنا فى الذات بغرائب تجليات وعجائب تدليات إلهية ذاتية محضة، ليس لإسم ولا وصف ولا غيرهما فيها بحال ولا دخول، بل كنا ننزله من مكنون خزائن غيبه بمفاتيح غيبه على صفحات وجه الشهادة بالطف عبارة وأطرف إشارة، فيفتح بتلك المفاتيح مغلق أقفال العقول ليلج جمل العبد من سم مخياط الوصول إلى جنة ذاته المحفوظة بحجب الصفات المصونة بالأنوار والظلمات، يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم .

٣ – فى الإنسان الكامل(١):

إن الانسان الكامل هو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ثم له تنوع فى ملابس ويظهر فى كنائس، فيسمى به باعتبار لباس ولا يسمى به باعتبار لباس آخر فاسمه الأصل الذى هو له محمد وكنيته أبو القاسم ووصفه عبدالله ولقبه شمس الدين ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام، وله فى كل زمان اسم ما يليق بباسه فى ذلك الزمان فقد اجتمعت به ﷺ وهو فى صورة شيخى الشيخ شرف الدين إسماعيل الجبرتى ولست أعلم أنه النبى ﷺ وكنت أعلم أنه الشيخ وهذا من جملة مشاهد شاهدته فيها بزبيد سنة ست وتسعين وسبعمائة، وسر هذا الأمر

تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة فالاديب إذا رآه فى الصورة المحمدية التى كان عليها فى حياته فإنه يسميه باسمه، وإذا رآه فى صورة ما من الصور وعلم أنه

(١) حـ٢ ص ص ٤٦ إلى ٤٨

محمد فلا يسميه إلا باسم تلك الصورة ثم لا يوقع ذلك الإسم الا على الحقيقة المحمدية ألا تراه ﷺ لما ظهر فى صورة الشبلى رضى الله عنه، قال الشبلى لتلميذه أشهد أنى رسول الله وكان التلميذ صاحب كشف فعرفه، فقال أشهد أنك رسول الله وهذا أمر غير منكور وهو كما يرى النائم فلانا فى صورة فلان. وأقل مراتب الكشف أن يسوغ به فى اليقظة ما يسوغ به فى النوم، لكن بين النوم والكشف فرق، وهو أن الصورة التى يرى فيها محمداً ﷺ فى النوم ولا يوقع اسمها فى اليقظة على الحقيقة المحمدية، لأن عالم المثال يقع التعبير فيه فيعبر عن الحقيقة المحمدية إلى حقيقة تلك الصورة فى اليقظة بخلاف الكشف، فإنه إذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية أنها متجلية فى صورة من صور الآدميين فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة على الحقيقة المحمدية، ويجب عليك أن تتأدب مع صاحب تلك الصورة تأدبك مع محمد ﷺ لما أعطاك الكشف أن محمدا ﷺ متصور بتلك الصورة فلا يجوز ذلك بعد شهود محمد ﷺ فيها أن تعاملها بما كنت تعاملها به من قبل ثم إياك أن تتوهم شيئا فى قولى من مذهب التناسخ حاشا الله وحاشا رسول الله ﷺ أن يكون ذلك مرادى بل أن رسول الله ﷺ له من التكين فى التصور بكل صورة حتى يتجلى فى هذه الصورة وقد جرت سنته ﷺ أنه لايزال يتصور فى كل زمان بصورة أكملهم ليعلى شأنهم ويقيم ميلانهم فهم خلفاؤه فى الظاهر وهو فى الباطن حقيقتهم .

(وأعلم) أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه فيقابل الحقائق الوجودية بنفسه ، فيقابل الحقائق العلوية بلطفته ويقابل الحقائق السفلية بكثافته فأول ما يبدو فى مقابلته للحقائق الخلقية يقابل للعرش بقلبه قال عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن عرش الله ويقابل الكرسى بانيته ويقابل سدرة المنتهى بمقامة ويقابل القلم الأعلى بعقله ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه ويقابل العناصر بطبعه ويقابل الهيولى بقابليته ويقابل البهاء بحيز هيكله ويقابل الفلك الأطلس برأية ويقابل الفلك المكوكب بمدركته ويقابل السماء السابعة بهمته ويقابل السماء السادسة بوهمه ويقابل السماء الخامسة بهمة ويقابل السماء الرابعة بفهمه ويقابل السماء الثالثة بخياله ويقابل السماء الثانية بفكره ويقابل السماء الأولى بحافظته، ثم يقابل زحل بالقوى اللامسة ويقابل المشترى بالقوى الدافعة، ويقابل المريخ بالقوى

الحركة ويقابل الشمس بالقوى الناظرة، ويقابل الزهرة بالقوى المتلذذة، ويقابل عطارد بالقوى الشامة، ويقابل القمر بالقوى السامعة، ثم يقابل الحار بحرارته ويقابل فلك الماء ببرودته، ويقابل فلك الهواء برطوبته، ويقابل فلك التراب بيبوسته ثم يقابل الملائكة بخواطره، ويقابل الجن والشياطين بوساوسه، ويقابل البهائم بحيوانيته . ويقابل الأسد بالقوى الباطشة . ويقابل الثعلب بالقوى الماكرة ويقابل الذئب بالقوى الخادعة ويقابل القرد بالقوى الحاسدة . ويقابل الفأر بالقوى الحريصة، وقس على ذلك باقى قواه. ثم أنه يقابل الطير بروحانيته، ويقابل النار بالمادة الصفراوية، ويقابل الماء بالمادة البلغمية، ويقابل الريح بالمادة الدموية، ويقابل التراب بالمادة السوداوية، ثم يقابل السبعة الابحر بريقه ومخاطه وعرقه ونقاء أذنه ودمعه وبوله والسامع المحيط وهو المادة الجارية بين الدم والعرق والجلد ومنها تتفرع تلك الستة ولكل واحد طعم حلو وحامض ومر وممزوج ومالح ونتن وطيب ثم يقابل الجوهر بهويته وهى ذاته ويقابل العرض بوصفه ثم يقابل الجمادات بأنيابه فإن الناب إذا بلغ وأخذ حده فى البلوغ بقى شبه الجمادات لا يزيد ولا ينقص، وإذا كسرته لا يلتحم بشىء ثم يقابل النبات بشعره وظفره، ويقابل الحيوان بشهوانيته ويقابل مثله من الآدميين ببشريته وصورته ثم يقابل أجناس الناس فيقابل الملك بروحه ويقابل الوزير بنظره الفكرى، ويقابل القاضى بعلمه المسموع ورأيه المسموع، ويقابل الشرطى بظنه ويقابل الأعوان بعروقه وقواه جميعها، ويقابل المؤمنين بيقينه ويقابل المشركين بشكه وريبه، فلا يزال يقابل كل حقيقة من حقائق الوجود برقيقة من رقائقه فقد بينا فيما مضى من الأبواب خلق كل ملك مقرب من كل قوى من الإنسان الكامل وبقى أن نتكلم فى مقابلة الاسماء والصفات .

(اعلم) أن نسخة الحق تعالى كما أخبر ﷺ حيث قال خلق الله آدم على صورة الرحمن وفى حديث آخر خلق الله آدم على صورته وذلك أن الله تعالى حى عليم قادر مريد سميع بصير متكلم، وكذلك الإنسان حى عليم الخ ثم يقابل الهوية بالهوية والأنية بالأنية والذات بالذات والكل بالكل والشمول بالشمول والخصوص بالخصوص، وله مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية وقد نبهنا عليها فى هذا الكتاب فى غير موضع وأما هنا فلا يجوز لنا أن نترجم عنها فيكفى هذا القدر من التنبيه عليها

(ثم أعلم) أن الإنسان الكامل هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الآلهية استحقاق الاصالة والملك بحكم المقتضى الذاتى فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات ليس لها مستند فى الوجود إلا الإنسان الكامل فمثاله للحق مثال المرآة التى لا يرى الشخص صورته الا فيها والا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه الا بمرآة الاسم الله فهو مرآته والانسان الكامل أيضا مرآة الحق فان الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا فى الإنسان الكامل وهذا معنى قوله تعالى : ﴿أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾[1] يعنى قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة جهولا بمقداره لأنه محل الأمانة الالهية وهو لا يدرى (واعلم) أن

(واعلم) أن الإنسان الكامل تنقسم جميع الأسماء والصفات له قسمين فقسم يكون عن يمينه كالحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وأمثال ذلك ، وقسم يكون عن يساره كالأزلية والأبدية والأولية والآخرية وأمثال ذلك، ويكون له وراء الجميع لذة سريانية تسمى لذة الالوهية يجدها فى وجود جميعه بحكم الانسحاب حتى أن بعض الفقراء تمنى استرساله فى تلك اللذة، ولا يغرنك كلام من يزيف هؤلاء فانه لا معرفة له بهذا المقام ويكون للإنسان الكامل فراغ عن متعلقاته كالأسماء والصفات فلا يكون له إليهم نظر بل متجرد عن الأسماء والصفات والذات لا يعلم فى الوجود غير هويته بحكم اليقين والكشف يشهد صدوره الوجود أعلاه وأسفله منه ويرى متعددات أمر الوجود فى ذاته كما يرى أحدنا خواطره وحقائقه وللإنسان الكامل تمكن من منع الخواطر عن نفسه جليلها ودقيقها ثم أن تصرفه فى الأشياء لا عن اتصاف ولا عن آلة ولا عن اسم ولا عن رسم بل كما يتصرف أحدنا فى كلامه وأكله وشربه، وللإنسان الكامل ثلاث برازخ وبعدها المقام المسمى بالختام البرزخ الأول يسمى البداية وهو التحقق بالأسماء والصفات، البرزخ الثانى يسمى التوسط وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات وأطلع على ما شاء من المغيبات، البرزخ الثالث وهو معرفة التنوعات الحكمية فى اختراع الأمور القدرية

(١) سورة الأحزاب ، آية : ٧٢

لايزال الإنسان تخرق له العادات بها فى ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة فى تلك الحكمة فيحنئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان

فإذا تمكن من هذا البرزخ حل فى المقام المسمى بالختام والموصوف بالجلال والإكرام وليس بعد ذلك الا الكبرياء وهى النهاية التى لا تدرك لها غاية والناس فى هذا المقام مختلفون فكامل وأكمل وفاضل وأفضل والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

ملاحـق الكتـاب

ملحق (١)

الولاية الروحية كمعامل فى التنمية[١]

إن ما نرمي إليه من وراء هذا البحث هو أن ندخل إصلاحاً جذرياً على الطرق الصوفية والتي تعد في حد ذاتها الجزر الأساسية لنشأة وتطور الحياة الروحية في الإسلام . ومما لا شك فيه أن تطور النظم الحياتية المعاصرة إنما يرتبط إرتباطاً وثيقاً بالعلم والتكنولوجيا مهما كان مدى تعمق أصحاب تلك النظم الروحية في الناحية الروحية ، ومهما كان تقدمهم في مجال الحياة الروحية فالإنسان المعاصر يترجم دائماً مضامين حياته في صورة رموز آلية يرى أنها هي الكفيلة بالتعبير عن سائر أنشطته الحيوية ، بل وإشباع هذه الأنشطة والميول ، فما هو إذن موقف الطرق الصوفية بوضعها الحالي من هذه الحضارة الآلية التكنولوجية التي سعت لتحطيم قيم الشرق ومبادئه الروحية ، بل وكادت أن تحتاج معها كل ما أثمر حديثاً من زبد الحضارة في صميم عنفوانها الروحي ؟

ولكن تتم دراسة هذا الموضوع بأسلوب دقيق ، ينبغي علينا أن نقدم له بلمحة عن التصوف الإسلامي ، ومدى ارتباطه بالإسلام وقواعده وتعاليمه ، وذلك قبل أن نثير قضية التزام الطريق الصوفي بالتنمية بمختلف صورها الروحية والإقتصادية والإجتماعية حتى يتأكد لدى المسلمين معنى الصلة والإرتباط بين الطرق الصوفية وتعاليم الإسلام الحقة .

ولما كانت معاني التصوف ومدى شرعيته قد التبست على الكثيرين ، فإنه لا بد أن نضع معياراً حاسماً للتمييز بين التصوف السني والتصوف الباطني .

وكذلك فإنه لما كانت الولاية الروحية هي المنطلق الجوهري والمحك الأساسي للحياة الروحية والصوفية في الإسلام ، لذا فقد تناولنا موضوعها بالدراسة والتأصيل لاسيما ونحن نريد أن نقدم نموذجاً للإصلاح الصوفي مقترناً بالتنمية في مختلف ميادينها ، وسنحاول في هذا البحث أن نبين إلى أي مدى يمكن أن تكون الطريقة السنوسية هي النموذج المعاصر حول الدعوة نثيرها في هذه الدراسة .

---

(١) بحث ألقى بندوة الجزائر الإسلامية في اغسطس ١٩٨٧ م .

هذا وقد أردفنا ذلك البحث بصورة توضيحية أو تطبيقية لما يمكن أن يكون موضوع إفادة من تجميع إسلامي للطرق الصوفية يبذل نشاطه من أجل حياة المسلمين دنيا وآخرة .

ومما سبق يمكن ترتيب تلك العناصر التي أشرنا إليها في ثلاث أقسام على النحو التالي : -

القسم الأول : وهو دراسة مدخلية عن التصوف والتأثيرات الأجنبية ويتناول من جانب النشأة الإسلامية الخالصة للتصوف ، ومن جانب آخر معيار التفرقة بين التصوف السني والتصوف الباطني .

القسم الثاني : ويدور حول مفهوم الولاية والتنمية وذلك بالبحث في معنى الولاية ومدلولها الروحي ، وتطور ذلك المعنى عند العديد من الصوفية ، ثم الكلام عن التصوف والتنمية الروحية .

القسم الثالث : وهو عن الدعوة السنوسية كنموذج معاصر للممارسات الإجتماعية والإقتصادية وغيرها للولاية الروحية . وذلك بالإضافة إلى ملحق تطبيقي عن محاولة القيام بأبحاث تطبيقية لإستخدام العامل الروحي في التنمية .

القسم الأول : دراسة مدخلية « التصوف والتأثيرات الأجنبية »

أولاً : النشأة الإسلامية الخالصة للتصوف :

لقد كان التصوف إبان نشأته بعد مرحلة الزهد الأولى يعني العكوف على الحياة الروحية ، وممارسة أساليب المجاهدة والخلوة والذكر ، ومحاولة تطبيع المؤمنين بحسب خلق الرسول ﷺ ، وسجايا الصحابة ، وفضائل القرآن الكريم ، ونفحات الحديث وكان الناس في الحياة العامة والخاصة ومن خلال الممارسات اليومية يتأسون بالنماذج الصالحة من الصوفية .

وعلى هذا فلقد كان التصوف في بدايته يتجه وجهة أخلاقية خالصة تتمثل في صفات المتقين والمحسنين الذين جاوزوا مرحلة التقوى إلى مرحلة الإحسان ، والذين لا يكتفون بأداء ما أوجبه الله عليهم ، بل يزيدون من النوافل وآيات الذكر والتقوى أثناء الليل وأطراف النهار بحسب الإستطاعة وجهد الزاهد أو الصوفي[1].

ولقد كان المتصوفة في هذه المرحلة يقولون أن التصوف خلق فمن زادعليك في الخلق زاد عليك في مرتبة التصوف .

(أ) التصوف علم الإرادة :

فليس التصوف إذن سوى علم الإرادة الذي يتجه إلى علاج أمراض النفس وآفاتها التي وردت تفصيلاً في القرآن الكريم ، ومن أمثالها الرذائل المذمومة كالأنانية والغيبة والحسد والميل مع الهوى وترويض النفس على صحبة الصالحين حتى تصل النفس إلى مقام النفس المطمئنة ، ومن ثم ينفتح لها طريق الولاية الروحية الحقة .

والتصوف بهذا المعنى قد اعتبره بعض الباحثين المعاصرين أسلوباً من أساليب العلاج النفسي الروحي لتفريغ النفس من أمراضها ومن شواغلها التي عملت على تعتيم جوهرها النقي ، والأخذ بيدها صعوداً في مجال التطهر والبعد عن الإغتراب .

ولا شك أن مثل هذا الإتجاه القويم في السلوك الإسلامي وإستخدام التصوف في مجال الإصلاح الأخلاقي والتربوي لا يمكن أن يعد بدعة بأي صورة من الصور ، بل هو أمر مندوب إليه واجب التنفيذ في الحياة الروحية والتربوية للمسلم .

وهكذا ترى كيف نشأ التصوف في بدايته بعيداً عن التأثيرات الأجنبية ، وثمة أدلة على قولنا هذا وأهمها الدليل القرآني ، والآيات الدالة على الحب الإلهي والرضا والتوبة والتوكل والقرب والصدق والإخلاص والخوف والتقوى والورع والزهد والحزن والشكر والكشف .. إلخ ، هذا بالإضافة إلى بعض ألفاظ الصوفية التي وردت في أحاديث الرسول ﷺ .

(ب) المصطلحات الصوفية المبكرة :

وبالإضافة إلى ما ورد في القرآن والسنة نجد أقوالاً لأوائل الزهاد والصوفية نستطيع رصدها عن طريق إستخدام المنهج الفيلولوجي للبرهنة على صحة النشأة الإسلامية للتصوف الإسلامي وكيف أن هذه المصطلحات التي نجدها في كتب الأوائل من الصوفية كالحلية لأبي نعيم ، وطبقات الصوفية للسلمى نجد أن هؤلاء الصوفية الأوائل يستخدمون بطريقة تلقائية ألفاظ التوكل والتوبة والرضا والمحبة التي شاعت عند الأوائل من أمثال أبي ذر الغفاري[٢]، ومالك بن دينار[٣]، وسفيان الثوري[٤]، والفضيل بن عياض[٥]، وسليمان الداراني[٦]، وأبو على الروذباري[٧]، وخير النساج[٨]، وإبراهيم الخواص[٩]، وبشر الحافي[١٠]، والأقطع[١١]... إلخ .

ولقد جاءت هذه الألفاظ بصورة عفوية لم تتبلور بعد وتأخذ صورتها الفنية ليتشكل منها السلم الروحي بمقاماته وأحواله فيما بعد ، فلم تكن تشير في هذه الفترة إلى أي إتجاه باطني أو أي غلو في النزعة الباطنية بحيث يشتم منها الحلول أو الإتحاد أو الوحدة،بل هي تعبير عن اشتعال الحماس الروحي عند هؤلاء الصوفية وإتجاههم إلى الله يسلكون طريق التزكية والمجاهدة وهذا هو فهمهم لقوله تعالى : « ألا بذكر الله تطمئن القلوب »[١٢].

وعلى سبيل المثال لهذا اللون الأول من التصوف يقول الفضيل بن عياض ، « أحق الناس بالرضا عن الله أهل المعرفة بالله » ، « أصل الزهد الرضا عن الله تعالى »[١٣]. فثمة ثلاثة مصطلحات صوفية في هذا القول الصوفي هي « الرضا والزهد والإخلاص » جاءت بغير ربط منهجي فيما بينها .

ثانياً : معيار التفرقة بين التصوف السني والتصوف الباطني :

وإذا كان الدليل الفيلولوجي يساعدنا في تبرئة ساحة التصوف الإسلامي من الإستمداد الأجنبي ، ويحيله إلى المنبعين المطهرين وهما الكتاب والسنة ، إلا أننا يجب أن نحترس حينما ينتقل بنا الزمان إلى عصر نقل الثقافات الأجنبية منذ القرن الثاني للهجرة ، حيث نقلت الكتب الكثيرة عن اليونان وعن الأفلاطونية المحدثة بالذات أي فلسفة مدرسة الإسكندرية - والتي كان لها تأثير كبير على التصوف الفلسفي فيما بعد كما سنرى[١٤].

وكذلك ما لاحظناه من نقول وكتابات عن الهند وأهمها ما كتبه أبو ريحان البيروني من كتب شيقة عن عادات الهند وعلومها وأديانها ولغتها وتصوفها[١٥]، وكذلك ما نقله الرحالة المسلمون عن هؤلاء المتصوفة الذين يتميز تصوفهم بنظرية الفناء في « النرفانا » فكان بذلك نسقاً من أنساق التصوف الغريب عن الحياة الروحية الحقة في دائرة الإسلام والعبادات الإسلامية .

وهذا بالإضافة إلى تأثير الأديان السابقة مثل اليهودية والمسيحية ، وبصفة خاصة نظام الرهبنة المسيحي .

وليس هناك شك في أن ثمة تأثيرات جاءت فيما بعد وكانت سبباً في مروق بعض أئمة التصوف عن المنحنى السني المطهر ، وتمثل هذا في شخصيات مثل الحلاج والسهروردي الاشراقي وابن عربي وابن سبعين والجيلي والنابلسي .. إلخ . فهؤلاء جميعاً لم يكتفوا بالمنبع الإسلامي المطهر بل إضافوا إليه ماتوارد على الثقافة الإسلامية من خليط مشوه تتداخل فيه تيارات قد تكون متناقضة أو متنافرة من الفكر الهندي أو السكندري أو الفارسي القديم[١٦].

ويشير إلى هذا الطراز من التصوف أكثر المستشرقين من أمثال

« هورتن » ، « وكارادي فو » ، « وماسينيون » ، « وكوربان » ، « وريناك » ، « ونيكلسون » ، « وآربري » وغيرهم من مؤرخي التصوف الإسلامي ، وكذلك الذين أخذوا بأقوالهم من الإسلاميين ولم يميزوا بين نسقين من التصوف ، نسق سني مطهر نشأ نشأة إسلامية خالصة ، وقام لتدعيم خلق المسلم وتربيته تربية دينية حقه ، ومحاربة آفات النفس وعلاج أمراضها عن طريق مكافحة الهوى ومجاهدة النفس ، ونسق آخر اختلطت فيه جحافل من الجهال والمولعين بالأساطير والخرافات ، حيث يقوم على التزيي بالأشاير والبيارق ، ودق الدفوف وطلب الثراء مع التبطل والكسل والقعود دون السعي ، واجتمع هذا كله مع سوء فهم للدين ، بل وقد تلاحم مع نمط من أنماط من التشيع الذي ترتفع معه التكاليف الشرعية عن الأئمة الواصلين ، فيباح لهم كل ما هو مذموم من الأخلاق الرديئة والعادات السيئة ، حينئذ أصبح الطريق الصوفي مباءة للعابثين والضالين وطالبي القوت والكساء من صناديق النذور بدون جهد الأمر الذي استحق معه نقد رجل مثل الجبرتي في كتابه عجائب الآثار(١٧)، إذ بين كيف أنهم انتشروا في الأرض كالجراد يأكلون السحت من صناديق النذور ، ويثرون بلا سعي ولا كد .

وهنا يحضرنا دليل آخر على عدم تأثر التصوف السني بما ورد من نظم للرهبان في المسيحية، إذ أن نظام الرهبنة ونظام القداسة في المسيحية هما الشكلان المسيحيان للطرق الصوفية ولنظام الولاية في الإسلام ، والقياس مع الفارق ، فإذا كان المسلمون قد نقلوا تصوفهم عن المسيحية كما يرى « كارادي فو » فكان يجب أن يكون طابع هذا التصوف هو طابع الرهبنة المسيحي ، من قعود في الأديرة بدون سعي لطلب القوت وجلب الأرزاق ، والعكوف على العبادة وحدها ، وإذا وجدت في الإسلام حالات من هذا النوع فإنها لا تشكل الغالب الأعم في الممارسة الصوفية عند المسلمين. ، فأساس قيام التصوف الإسلامي هو السعي ، وهو التوكل وليس التواكل ، وكيف أن اليد العليا خير من اليد السفلى وأن العمل شرف وأن السعي وراء الرزق ضروري فلا يقعدن أحد ليعكف على العبادة ، ويترك لغيره إعالته ، فهذا أمر ترفضه تعاليم الحياة الروحية في الإسلام ، باستثناء قليل من أصحاب

الفرق الصوفية الضالة كالمولوية ، ومتأخري البكتاشية ، والخلوتية وغيرهم ..

وهنا ينبغي أن نضع معياراً أو مقياساً تميز بواسطته بين التصوف السني والتصوف الباطني ، أو بين التصوف الذي يتفق مع العقائد الإسلامية الحقة ، والتصوف الذي يعتنقه الغلاة ، ومن خرجوا عن العقيدة بمناهبهم التي اشتطوا فيها في التنزيه حتى قضوا معها على كل فكرة في إثبات وجود الخالقية لله عز وجل ، وأمامنا عدة ركائز نستند إليها ، ويستخدمها ابن تيمية وتلامذته في هذا المضمار وهي : -

أولاً : الكتاب والسنة ، ثانياً : الكتب التي يمكن أن يعول عليها كإحياء علوم الدين للغزالي ، وقوت القلوب لأبي طالب المكي ، وكتاب اللمع للطوسي ، والرسالة القشيرية ، ومدارج السالكين لابن القيم .. فهذه الكتب تعد الركائز الأساسية لقواعد التصوف السني ، وهي التي يقبلها ابن تيمية ومدرسته .

وليس صحيحاً أن السلفية ترفض التصوف كما يدعي الوهابيون ، إذ أن لابن تيمية رسالة مشهورة في التصوف هو وتلامذته الذين يرفضون كل دعاوي التصوف الباطني أو الفلسفي ويقبلون التصوف السني وقضاياه .

ويجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن بعض المؤرخين لم يتناولوا موقف ابن تيمية بدقة في مجال التصوف الإسلامي ، وصلته بعلم الكلام والشريعة ، ويبدو أن العداء التقليدي الذي كان موجوداً قبل ابن تيمية بين الفقهاء والصوفية ، وكذلك بينهما وبين علماء الكلام قد بدأ يتلاشى في عصر ابن تيمية ، وفيما بعده من قرون ، ولهذا فقد التحمت الشريعة مع الحقيقة ومع الطريقة ، وأصبح للصوفي موقفاً كلامياً ، وقبول للشريعة ، ومن الغريب حقاً أن يجحد بعض أئمة السلف المعاصرين قضية التصوف في استناد غير صحيح الى موقف ابن تيمية[١٨]، وموقفه على ما سنرى صريح في قبول التصوف ، وفي رده على الطرق الغالية ، وفي قبول مزج التصوف بعلم الكلام مع الإلتزام بالعبادات وبالشرائع ، وقد اعتقد البعض أن الموقف الكلامي كما يراه ابن تيمية هو موقف أهل السلف المؤمنين بالأشعرية ، ولكن الحقيقة أن ابن تيمية لا يرفض السببية

كما يرى متكلمو الأشعرية ، ويلتزم في كلامه عن التوحيد والصفات بموقف أهل السنة والسلف الصالح بعيداً عن الاعتزال والإرجاء ، ومع عدم تطابق تام مع موقف الأشعرية ، وقد أثار ابن تيمية مشاكل كثيرة خاصة بالتصوف في رسائله ، ورد على أصحابها ردوداً حاسمة تستند إلى الكتاب والسنة .

القسم الثاني « الولاية والتمية »

وقبل أن نوضح أثر الولاية في حياة المسلمين الروحية والمادية عبر تاريخها الطويل فإنه ينبغي لنا أن نلقي الضوء على مفهوم الولاية في التصوف الإسلامي بعامة .

١ - الولاية ومدلولها الروحي :

يعرف الجرجاني الولي بأنه العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن ، المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض عن الإنهماك في اللذات والشهوات[١٩].

ويرى القشيري أن معنى الولي يحتمل أمرين ، أحدهما أن يكون فعيلاً مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير وغيره فيكون معناه من توالت طاعاته من غير تخلل معصية ، والآخر أن يكون فعيلاً بمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول ، وجريح بمعنى مجروح ، وهو الذي يتولى الحق تعالى حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي ، فلا تكون له قدرة على العصيان ، بل يديم الله عليه القدرة على الطاعة[٢٠]، مصدقاً لقوله تعالى « وهو يتولى الصالحين »[٢١].

وقد وافق الهجويري صاحب الرسالة على رأيه الأخير ، فالله هو الحافظ لعبده ، وهو الذي يوجهه لطاعاته ، ولكنه يضيف أن كلمة الولاية قد تعني الربوبية[٢٢]، كما في قوله تعالى « هنا لك الولاية لله الحق »[٢٣] ويرى الهجويري أيضاً أن الله ناصر أوليائه وأحبائه وأنه « يحبهم ويحبونه »[٢٤].

ويتابع الهجويري كلامه عن الولاية فيرى أن أولياء الله هم الذين اصطفاهم وجعلهم آية لإظهار فعله ، وخصهم بأنواع الكرامات ، وطهرهم من الآفات وخلصهم من متابعة النفس فلاهم لهم سواه ، ولا أنسى إلا معه ، وقد كانوا قبلنا في القرون الماضية ، وهم موجودون الآن ، وسيبقون من بعد هذا إلى يوم القيامة[٢٥].

وهذا الرأي الأخير تقول به الباطنية وهو رأي ينصب على توصيف الأئمة عند الشيعة الإسماعيلية أيضاً ، ولا يمكن أن يكون مقبولاً عند أهل السنة

والسلف الصالح في دائرة التصوف السني ، وقد إستند الهجويري إلى ما أسماه « بالبرهان العيني » في إثبات وجود هذا الصنف من الأولياء ، وجهر بأنه يخالف في هذا رأي المعتزلة وعامة الحشوية ..

ويتابع الهجويري الكلام عن صفات الأولياء وأعدادهم فيقول أن منهم أربعة آلاف ، وهم المكتومون ولا يعرف أحدهم الآخر وهم مستورون عن أنفسهم وعن الخلق ، ويقول أن أهل الحل والعقد وقادة حضرة الحق جل جلاله وعددهم ثلاثمائة ينسمون بالأخيار ، وأربعون آخرون يسمون بالأبدال ، وسبعة آخرون يقال لهم الأبرار وأربعة يسمون بالأوتاد وثلاثة آخرون يقال لهم النقباء وواحد يسمونه القطب والغوث ، وهؤلاء الآخرين جميعاً من ذوي المراتب الروحية العليا يعرفون أحدهم الآخر ، ويحتاجون في الأمور لإذن بعضهم بعض ، والأخبار المروية ناطقة بهذا وأهل السنة مجتمعون على صحة هذا ..

هذا إذن هو ترتيب الحكومة الباطنية التي انتهى إليها تنظيم الطرق الصوفية في عصر الظلام ، والأمر الذي لا شك فيه أن الهجويري يوهم قارئة أنه يدافع عن حقيقة موقف أهل السنة ، وحقيقة الأمر أن متصوفة أهل السنة يرفضون هذه الأقوال ، ولا يقبلون أن يكون الأولياء موجودين منذ القدم إلى الأبد ، إذ أن هذا أمر بعيد عن روح الإسلام الحقة ، وتعاليمه الصادقة ، وكذلك فيما يتعلق بظهور الكرامات على الأولياء فهذه أمور لا يستطيع العقل أن يحكم فيها ، ومادامت النصوص القرآنية لم تؤيد ظهور الكرامات عند غير الرسل والأنبياء حيث تسمى معجزات ، فلا مجال لقبولها قبولاً واسعاً في دائرة التصوف السني ..

أما الجنيد فإنه يذهب إلى أن من صفة الولي ألا يكون له خوف لأن الخوف إنما يحدث من ترقب مكروه يحل في المستقبل أو انتظار محبوب يفوت في المستأنف ، والولي ابن وقته ليس له مستقبل فيخاف شيئاً ، وكذلك فلا خوف له ، ولا رجاء ولا طلب ، لأن الرجاء انتظار محبوب يحصل أو مكروه يُكشف[٢٦]، فمن كان في ضياء الرضا وروضة الموفقة أين يكون له

حزن كما قال الله تعالى « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[٢٧].

٢ - فكرة الولاية عند الحكيم الترمذي :

ولقد اهتم الحكيم الترمذي بالولاية حيث جعل الأولياء أحق الناس بكافة المناصب الدينية والدنيوية ، لأنه تعالى ملأ قلوبهم بأنوار حكمته .

ولم تكن فكرة الولاية على عهد الترمذي فكرة جديدة في المجتمع الإسلامي ، ولكن الجديد في مذهبه هو أنه اعتبر التصوف مدرسة لتخريج الأولياء ، ولهذا أصبحت الولاية ذات طابع كسبي روحي تحصل من خلال المجاهدة والتربية الروحية[٢٨].

وقد أثارت نظريته الحكيم الترمذي في الولاية الكثير من المناقشات تحمل هو نفسه آثارها فاضطهد من أجلها ، وأخرج من بلده مهاجراً ، وقد أورد في كتابه استخدامات المسلمين للولاية ومعانيها ، ومختلف الآيات القرآنية التي تشير إلى معنى الولاية ومنها كما ذكرنا « هنا لك الولاية لله الحق » وقوله تعالى « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور »[٢٩]. وقوله سبحانه « وكفى بالله ولياً وكفى بالله نصيراً »[٣٠] وهكذا نجد أن معنى الولاية متبادل بين الله وعباده ، ولا يعني بها كل مؤمن ، بل هو المشهور بالصلاح والتقوى والتوكل والإحسان ، وهي هبة من الله ، ولا ينالها إلا من بلغ أعلى درجات الإيمان ، فإذا كانت الولاية ترتبط بأعمال الدين المؤدية إلى الآخره ، فهي من ناحية أخرى لا ينالها إلا الصالحون والعاملون المخلصون على رقي وتقدم الدنيا وصلاحها وعمرانها .

وهذا هو الباب الذي نريد أن نلج منه إلى تأكيد معنى التنمية الدنيوية في وظائف الولاية الروحية ، والقرآن مليء بالشواهد على أن الولاية ، ولو أنها غير النبوة ، إلا أنها موجهة إلى عمران هذه الأرض وصلاحها ، ومثال ذلك قصة يوسف ، وعمارته لأرض مصر ، ولكل المناطق المحيطة بها بعد السنوات السبع العجاف .

وقد جمع الحكيم الترمذي بعض الأحكام عن الولاية فقال أنها إما أن تكون لله ، وهي كما ذكرنا ، وأما أن تكون للبشر ، وهناك خلاف كبير بين الموقفين ، كما أنها – الولاية – ليست عامة بين المسلمين ، فأولياء الله مفضلون حسب درجاتهم على كافة المؤمنين .

وهناك الولاية الخاصة التي لها اختصاصات معينة لدى الصوفية سواء في الدنيا أو في الآخرة ، وكذلك فإن الولاية هبة من الله يمنحها من يشاء من عباده ، وأن الولي محفوظ من وساوس الشيطان مصداقاً لقوله تعالى « يؤتي الحكمة من يشاء »[٣١] وكذلك قوله تعالى « اتقوا الله ويعلمكم الله »[٣٢] ولقد ذكر أن للولي كرامات ، وأن الله يرزقه من حيث لا يحتسب ويجعل له مخرجاً ، ولا يكون ذلك بغير الإخلاص في العمل والقيام بالتكاليف على غير ما رأته بعض جماعات الشيعة من أن الإمام وهو المقابل لشيخ الطريقة ترفع عنه التكاليف الشرعية ، وأن أولياء الله وهم ائمته عند الحركة الصوفية الشيعية ترفع عنهم التكاليف الشرعية ، وهم حكماء متألهون عند الإسماعيلية ، وهذا باب في الشرك عظيم ، رفضت معناه كل الطرق الصوفية السنية .

وواجهت الخوارج إتجاه القوم – أي الصوفية – سواء من كان منهم سنياً أو شيعياً أو باطنياً على وجه العموم ، ووقفت موقفاً حازماً أمام من يدعون الولاية والكرامة والتنبؤ بالغيب ، وجميع العلوم الخفية التي عرفت فيما بعد .

وقد لا حظ الجنيد أن ثمة تفرقة بين الولي الذي نال ولايته بالجهد وبالكسب ، وبين ذلك الذي نالها بطريق المنة والهبة الإلهية ، وهذا كالفرق بين ولي نال مكانته الصوفية عن طريق الأحوال ، وولي نالها عن طريق المقامات ، فالأول إنما ينالها – أن صح هذا – عن طريق الهبة الإلهية وحدها ، منحها الله إياه تفضيلاً منه على العبد فأكرمه ، أما الثاني فقد يحصل عليها كسباً نتيجة للمجاهدة ، وقد يكون نتيجة للتوغل في العلوم ، والتعمق في فهم النصوص الدينية والعبادات .

والحقيقة أن معظم الصوفية على الرأي القائل إن الولاية منّة إلهية ، ومهما كان الرأي الذي تقف عنده ، إلا أننا نريد أن نبين أن الولي أو المرشد الروحي

أو شيخ الطريق عليه واجبات ووظائف أخرى مستمدة من الولاية العظمى في الطريق التي هو مندوب عنها ، وهذه الوظائف هي أن يكون خليفة في الأرض يصلح فيها ويقيم أودها ، ويعمل على عمرانها بكل الطرق السياسية والإقتصادية والإجتماعية والعلمية... إلخ ، وبالجملة استثمار الحركة الصوفية في سبيل التنمية الإسلامية ، وتكوين شخصية المسلم المعاصر ، ودفعة إلى العمل من خلال حافز روحي قوي يرتبط بالنية والضمير داخل النفس لا بظاهر الشريعة أو القانون ، وهذا بالإضافة إلى ماهو متعارف عليه من خصائص الولاية وكونها طريقاً إلى الكشف والمعرفة أي لتحصيل العلم اللدنى والاحتكاك بالجهد الإلهي عن طريق التعمق في فهم أسرار الأسماء والصفات بطريقة قلبية أو التطلع إلى الغيب بقوة حدس أو فراسة صادقة .

وقد يتمسك الصوفية بصفات أخرى للولاية ، منها أن الولي لا بد أن يكون صاحب كرامة(٣٣) وقد رددنا على هذا الرأي من قبل ، ومنها أن الولي قد يكون صاحب عصمة ، وكل هذا إنما يدخل في نطاق التشيع، أما أهل السنة فلا يقبلون ذلك ، فالمفروض ألا يكون شخص ما ولياً حتى تكون حياته نموذجاً كاملاً لطاعة الله وللعبادة الحقة ، ويكون مصدقاً لقوله تعالى « رضي الله عنهم ورضوا عنه »(٣٤) فليس هو الذي يمشي على الماء ، أو يتحكم في تسيير الجبال أو يطير في السحب .. إلخ .

وطريق الواصلين – أي طريق الولاية إلى الله ، إنما يتلون بلون مجاهدة السالك وبأسلوبه فيها ، وهي قطع مراحل ومنازل الطريق من مرحلة إلى أخرى بعد إستيفاء آداب كل مرحلة ، أي تسلقه أو صعوده في السلم الروحي عبر الأحوال والمقامات .

ولقد اختلف الصوفية في تعداد هذه المقامات والأحوال إختلافاً كبيراً ، ولكن تعتبر التوبة هي أولى المراحل في الطريقة ، إذ ترتبط بالانابة ، فإذا أسلمت أمرك لله تعالى ولشيخك ، وأصبحت أنت هو ، وأنت ظله ، وأتجهت ارادتك مع إرادته فتمضي في سلم الصوفية حتى تصل إلى أعلى الدرجات ، وهي درجة الوصول ، وأعلاها عند شخص مثل أبي تراب

النخشبي صدق التوكل ، وعند غيره من كبار الصوفية نجدها الوصول إلى عين اليقين أو إلى البقاء بعد الفناء أو إلى مطلق التوحيد ، وهذا كله مرادف لما يقول به كبار الصوفية عن الوصول إلى الحضرة الإلهية ، والتدرع بأنوار وإشراقات الله ، فكأن الصوفية إنما يتدرجون في معارجهم لكي يصل أولياؤهم إلى تمام الاحتكاك بالجهد واليقين الإلهي تمكيناً لهم من معرفة التوحيد معرفة شهودية اتصالية حقة ، وهذا هو الجانب الروحي الخالص في الولاية .

ولما كانت بعض المذاهب قد بالغت في الإرتفاع بمكان الولاية الصوفية ، وأشارت كما سبق أن ذكرنا – إلى تصنيفات للولاية ، فمنهم الأوتاد والنقباء والنجباء والبدلاء ، وكذلك القطب المغوث ، ولهذا فقد بدا أنه ربما يكون الوالي أعلى درجة من النبي كما ادعت الإسماعيلية ، وكما ادعى السهروردي الإشراقي[٣٥]، فربما ذهب البعض إلى أن الأولياء هم من قبس النور المحمدي ، الذي هو أعلى درجة من محمد النبي نفسه ، ولهذا أيضاً فإن أتباع وحدة الوجود يتكلمون عن القطب الذي هو عبارة في نظرهم عن دعامة ميتافيزيقية للوجود ، وعن والنجباء والنقباء الذين هم عمد تحمل هذا الوجود بحيث لا يمكن أن يقوم بناء الوجود ويشيد إلا بوجود هذا القطب الغوث .

هذه الأفكار كلها خرجت بالولاية عن مفهومها الإسلامي الحق ، وعن أن المستهدف من هذا المعنى الأساسي للولاية هو الفرد المؤمن الذي يعتبر نموذجاً أخلاقياً للإسلام ، والذي ينطبق عليه في حياته قول الرسول ﷺ « أدّبني ربي فأحسن تأديبي »

إن مدار معنى الولاية هو الفرد المسلم ، وهذا هو صلب مذهب الكمال المثالي في الأخلاق ، فهذه إذن وظيفة لنموذج أخلاقي ، يروس به الولي الخلق لإصلاح أحوالهم والتقدم بهم عبر متاهات الحياة لتحقيق السعادة في الدارين .

وخلاصة الأمر أننا يمكن أن نعرف الولاية عند الصوفية بصفة عامة مع استبعاد التصوف الباطني جملة من دائرة تعريفنا حيث تتخذ الولاية فيه وجهة ميتافيزيقية ترفضها تعاليم الدين بالمعنى السني ، فالولاية عند الصوفية هي عبارة عن دوام الإشتغال بالله ، والتقرب إليه بالطاعات والنوافل ، والولي هو الواصل

إلى مرتبة العرفان وذلك باتباعه لطريق الحق (المقامات والأحوال) للوصول إلى مرتبة الكشف التي ترتفع فيها عن العارف الحجب فيشهد من علم الله ومن نوره ورحمته ما لا يشهده سواه(٣٦)، وقد اتفق أئمة المفسرين كالطبري والزمخشري والرازي على أن الولاية تدل على معنى القرب ، فولي كل شيء هو القريب منه في اللغة ، والقرب من الله بالمكان والجهة محال ، فولي الله إذن هو من كان قريباً منه بالصفة التي جاءت في الذكر الحكيم(٣٧)، أي بالإيمان والتقوى ، وهذا هو تفسير قوله تعالى « وهو أقرب اليهم من حبل الوريد »(٣٨).

والأولياء يشعرون بقربهم من الله لما طبع الله على قلوبهم من حب له وطمأنينة القلب وسكنات الصالحين ، وهم كما يقول الله عز وجل « تعرف في وجوههم نضرة النعيم »(٣٩) وقوله تعالى « ..لا خوف عليهم ولا هم يحزنون »(٤٠) فالولاية إذن كما سبق أن ذكرنا ، هي اختيار إلهي ، ومجاهدة وعلم ، وإتباع طريق ، و[illegible] في العمل ، وتوكل على الله(٤١)، فهو الذي يأخذ بيد المؤمنين في طريق [illegible] والصلاح .

٣ – التصوف والتنمية الروحية :

لم تكن العصور الأولى لانتشار التصوف حقلاً مهيئاً لإستخدام الولاية في غير إتجاه التنمية الروحية نظراً للطبيعة الروحية الأخلاقية الخالصة للممارسة الصوفية ، وقد إستمر الوضع على هذا الحال إلى أن تسرب الفساد إلى الطرق الصوفية بعد القرن الثامن الهجري ، الأمر الذي لا حظه ابن تيمية والشعراني(٤٢)؛ وكان التصوف في هذه المرحلة المتأخرة لا يهتم بغير الأمور الوهبية الكشفية وقد لا حظ الشعراني والجبرتي في عجائب الآثار فيما بعد أن غالبية المنضمين إلى الطرق الصوفية من العامة كانوا يتوسلون بالولاية إلى الرسول وإلى الله أولاً وسرعان ما أصبحت الولاية هي هدفهم الأول فهم يوجهون النذور إلى الأولياء مباشرة لقضاء الحاجات دون نظر إلى أنهم ربما إعتبروا واسطة أو وسيلة إلى الله فحسب ونسي العامة أصول الدين وقواعده واهتموا بالوساطة الروحية الممثلة في الأولياء ، بحيث خيف على الدين من أن

ينحل إلى وثنية يتعبد العامة من خلالها بأضرحة الأولياء وشواهدهم .

وكان الأولياء يأخذون لون البيئة التي ينشأون فيها أو أن المقيمين حول الولي هم الذين يضعون الصفات التي يطالبون بأن يكون الولي عليها ، حتى ولو لم يكن حاصلاً عليها بالفعل ، مادام هو وخلفاؤه هم المرشدون الروحيون له ..

فيجب والحال على ماذكرنا أن يبدأ الإصلاح الصوفي من نبذ البدع والخرافات والأساطير التي أحاطت بمفهوم الولاية الروحية في الإسلام وأن يعاد ترشيد وتعليم المريدين كيف أن كل الأمور ترجع إلى الله وأنه صاحب الأمر في هذا الوجود كله ، وهذا هو الإتجاه الذي دعا إليه الشعراني المولود ٨٩٧ هـ/١٤٩٢ م ت ٩٧٣ هـ/١٥٦٥ م - لإصلاح حال التصوف في العالم الإسلامي وجمع كلمته إبان التسلط العثماني على مصر ، وقد جاءت كتاباته في التصوف معبرة عن آراء أهل السنة والجماعة حتى بلاد الهند فيما عدا التصوف التلفيقي المتأثر بالهندوكية .

وكان الشيخ الشعراني يذكر لنا أنه نما وأخذ العهد على أستاذه على الخواص[٤٣] ١٥٣٢ وعلى الطريقة الشاذلية بعد أن درس طريقة الجنيد وتوسط بين الفقهاء ورفض الفساد الذي إنتشر في الطريق كطريقة السيد أحمد البدوي والرفاعية والبسطامية والأدهمية والدسوقية على عصره ، وقال إنها لاتتفق مع الشريعة ، وكرر مهاجمته للخلوتية في بعض مؤلفاته ، وبينما هو يهاجم التصوف الباطني نراه يعتنق نظرية التنزيه المطلق ويمتدح ابن عربي ويضمه إلى متصوفة أهل السنة ، ويفترض أننا سنجد ابن عربي مبرءاً مما اتهم به إذا ما استبعدنا من الفتوحات كل ما يتعارض مع نصوص الشريعة .

ويلاحظ أن الشعراني اتصل بالسلطة على عصره ، وعلى الرغم من أنه لاحظ فقر الفلاحين وبؤس أهل المدن وانتقد عزلة العلماء ، إلا أنه لم يفعل شيئاً في سبيل نصرة الطبقة الكادحة وكان صوفية عصره قد أوغلوا في مظاهر الثراء العريض والتقرب إلى السلطان الذي كان يطلب البركة منهم ويخشى أفانينهم وعلومهم الخفية على شخصه وعلى سلطته الدنيوية لالتفاف العامة

حولهم . وقد بذل ابن تيمية جهداً كبيراً في هذا المضمار من قبل أن يصلح أولاً المذاهب والطرق الصوفية من حيث توجيهها إلى التنمية الروحية الحقة ونبذ البدع والخرافات توطئة أن تكون سبيلاً إلى رقي المسلمين وتقدمهم بدلاً من انعزالهم وخلوتهم ، وقد سار على هذا الدرب محمد بن عبد الوهاب وابن باديس والسنوسي الكبير وعبد القادر الجزائري وفودي عثمان في نيجيريا وغيرهم كثيرون .

٤ - الدور التاريخي للولاية الروحية وإتجاهاتها العفوية نحو التنمية الشاملة :

وإذا كنا ننعي على الطرق الصوفية في تاريخها الطويل عكوفها على المجاهدة الروحية وحدها في سبيل تحقيق التنمية الروحية للفرد وللمريدين إلا أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن التاريخ الإسلامي لم يخل من مواقف مشرّفة للصوفية في حركة الجهاد الإسلامي وفي حل بعض مشكلات البيئة سواء أكانت اجتماعية أم اقتصادية أم صحية أم غير ذلك .

(أ) مشاركة الصوفية في الجهاد والدفاع عن الإسلام :

فمن ناحية الجهاد نعرف أن الصوفية قد لعبوا دوراً عظيماً في الدفاع عن الثغور الإسلامية ، والمرابطة في مواجهة الأعداء تمكيناً لكلمة الإسلام ، وحفاظاً على ملك المسلمين ، ومنهم من كان يجاهد ويحارب بالسلاح ، وأيضاً منهم من كان يحمس المجاهدين ، وقد اشترك في معارك الصليبيين السيد البدوي ، والسيد إبراهيم الدسوقي والشيخ أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنهم ، وفي حروب التتار اشترك أيضاً أئمة الصوفية مع الظاهر بيبرس في دحضهم ، وكما حارب الصوفية أيضاً في معارك القسطنطينية ، وفي شمال الهند كانت الطرق الصوفية هي آخر القلاع البشرية التي واجهت الإستعمار الإنجليزي في كشمير .

(ب) دور الصوفية في نشر الدعوة الإسلامية :

ومن ناحية نشر الدعوة الإسلامية فقد كان للطرق الصوفية أثرها الكبير في نشر الدعوة الإسلامية ، ولا سيما في غرب أفريقية ، فقد خرج أحد رجال قبيلة « لمتونه » في القرن الحادي عشر الميلادي ، وهو الشيخ الصالح عبد الله بن ياسين(٤٤)، وأقام في جزيرة صغيرة قريبة من ساحل السنغال حيث أسس رباطاً أو زاوية فعرف أتباعه بإسم المرابطين الذين أسسوا دولة المرابطين في مراكش بعد أن إعتنقت قبائل لمتونة الإسلام على يديه وعاهدته على الجهاد في سبيل نصرة الإسلام ، وعمل المرابطون على نشر الإسلام في غرب أفريقية ، فنشأت مملكة غانا ١٠٧٦ م ، وامبراطورية مالي ، وامتد الإسلام وانتشر بفضل حركات المرابطين وأتباعهم إلى أعالي النيجر في القرن الثالث عشر الميلادي .

ويُعزى استمرار اعتناق الزنوج في غرب افريقية للإسلام إلى اتصالهم الدائم بأتباع الطريقتين القادرية والتيجانية اللتين وصلتا من شمال افريقية ، وقد قام المرابط « عثمان دي فوديو » بالدعوة إلى الإسلام في قبائل « الهوسا » ، وقهر زعماءهم الذين رفضوا دعوى الإسلام بينما قبلت أغلبية هذه القبائل تعاليم الدين ، وقد أسس امبراطورية اسلامية عظيمة سنة ١٨٠٤ م في شمال نيجيريا ، وسمى نفسه أمير المؤمنين ، وانتشرت منها الدعوة إلى بلاد الكاميرون ، وفي عام ١٨٦٠ م قام الحاج عمر حامد من قبيلة «التوكولير» السنغالية فأسس شعبة للطريقة التيجانية في فوتا جالون ، واستمر في جهاده إلى أن أخضع معظم الأقاليم للإسلام .

وقد واصل الإسلام في انتشاره رغم المعوقات الكبرى التي صادفته عند بداية حركة الإستعمار الغربية لهذه البلاد ، وقبل ذلك في حركة استنزاف البشر وسوقهم إلى سوق النخاسة في غرب إفريقية لترحيلهم إلى أمريكا الشمالية فيما يعرف بمأساة العبيد في هذه البلاد .

لقد اتضح أن الكثيرين ممن أُخِذوا عنوة من السنغال ونيجيريا ومالي كانوا من المسلمين الذين أُجْبِروا على الارتداد عن دينهم في رحلة الإستعباد الكبرى

عبر المحيط ، ولم تلبث مأساة الإستعمار الفرنسي والبرتغالي والغربي بصفة عامة أن ناءت بكلكلها على انتشار الدعوة الإسلامية أبان القرن التاسع عشر في هذه القارة السوداء وكيف أن مجالس التبشير وجمعياته الأوربية أخذت تتسابق إلى الإنتشار في هذه الأماكن لمواجهة الإمكانيات الضعيفة لأصحاب الطرق والزوايا التي كانت قائمة على حماية تعاليم الإسلام في هذه البلاد ، فلم تقصر همها في الدعوة إلى المسيحية بين الوثنيين فحسب ، بل وجهت اهتمامها في الغالب الأعم إلى الكثيرين من فقراء المسلمين والحديثي عهداً بالإسلام(٤٥) .

وعلى الجملة فلقد توقف مد الدعوة ا لإسلامية في افريقية السوداء إلى أن يأخذ طريقة بأساليب علمية منظمة ليقف في مسيرة متوازية مع حركة مجلس الكنائس العالمي وأنشطته المريبة في إفريقية .

على أننا إذا كنا نرجع إنتشار الدعوة الإسلامية في افريقية السوداء إلى الطرق الصوفية وأربابها إلا أننا نجد أن أهل البلاد أنفسهم قد وجدوا في الإسلام نوعاً من الطمأنينة بفضل نظامه الإجتماعي والإقتصادي وقيامهم كمسلمين بأداء شعائر بسيطة غير دموية،وليس كما كان الحال بالنسبة للأديان الوثنية ، وكذلك فلم يجدوا فيه ربطاً لأئمتهم بقوى سماوية خارقة ، أوتعصباً أعمى لفريق على فريق ، بل وجدوا فيه أنماطاً من التجلي والتسامي الروحي والأخوة والإخلاص والصدق وهذه مثل أخلاقية مما كانوا في حاجة إليه لتخطي قوة الحياة وأساليب الغاب التي كانت منتشرة في بيئاتهم .

ومن أقدم الطرق التي أسهمت في تثبيت تعاليم الإسلام في أفريقية الطريقة القادرية ، والطريقة التيجانية ، على أننا يجب أن نشير بالفضل الكبير — كما ذكرنا — للمرابطين المغاربة وأغلبهم كانوا من أتباع القادرية ، وبعضهم من أتباع التيجانية ، وقد كانوا متضلعين في الشريعة وفي العلوم الإسلامية .

وقد أحرز أصحاب الطرق تقدماً كبيراً في نشر الإسلام في البلاد الإفريقية ومنها تشاد وإفريقية الإستوائية ، ودارفور ، وكردفان ، وشرق إفريقية فيما عدا مستنقعات بحر الغزال ، وحوض الكونغو الذي يتعذر النفوذ إليه إلى الأن ، وقد ظل به الوثنيون إلى جوار مراكز التبشير المسيحية ، إلا أن رجال الدعوة الإسلامية قد نشطوا هناك مؤخراً بجهودهم الفردية .

وهكذا نجد أن الطرق الصوفية قد أدت دوراً كبيراً في نشر الإسلام والحفاظ على تعاليمه في افريقية السوداء على وجه تام .

(جـ) التعليم :

ومما يذكر للطرق الصوفية بالفضل الكبير في عصورها التاريخية أنها استخدمت الزوايا مثل إستخدامنا للكتاتيب إلى مطلع القرن العشرين ، فكان الصوفية يحفظون أطفال المسلمين القرآن الكريم ، ويعلمونهم تفاصيل العبادات ، وبذلك كان للصوفية أثرهم في تعليم الناس شئون دينهم ، إلا أن الغالبية العظمى منهم قد اقتصرت على تعليم أفراد طرقهم فحسب .

(د) من المواقف الإجتماعية للولاية :

ومن الأمثلة على استخدام المعامل الروحي في الأحوال الإجتماعية والإقتصادية استخدام مناطق الولاية كمناطق للجذب والطرد ، فمثلاً نجد أن قوانين البحرية كانت تحرم على النساء السفر مع أزواجهن في رحلاتهم البحرية ، ولهذا فإننا في الإسكندرية نرى استخدام البحارة للسلطة الروحية لسيدي العجمي الذي اشتهر عنه أنه إذا ركبت زوجة بحار السفينة ، غرقت المركب بمن فيها ، ولهذا خشيت هؤلاء الزوجات من ركوب السفن مع أزواجهن مخافة دعوة سيدي العجمي .

وهناك أيضاً شيخ يسمى سيدي الطرودي ، إذا أراد مالك مسكن طرد ساكن من عنده فإنه يذهب فيدعو عليه ويأخذ ماء من لديه لكي يرشه أمام المسكن فيكون في ذلك كما يراه طرداً للساكن .

وكذلك فإلى جوار المدابغ القديمة ، حيث كانت تنتشر الأمراض الجلدية الناتجة عن عفن مخلفات المدابغ كان لا بد من وجود منطقة ولاية روحية يلجأ إليها الناس هرباً من هذه الأمراض ، فتخصص في ذلك الأمر سيدي داوود فكان المرضى يغتسلون عنده ليبرأوا من أمراضهم . والأمثلة الأخرى كثيرة منها وظيفة سيدي مفرح الروحية في التوفيق بين الأزواج ، ووظيفة سيدي المتولي

في التخفيف عن الحمالين ، والذين كانوا ينادون عندما يرفعون حملا ثقيلاً « يا شيال الحمول يا متولي » .

وحينما علم سيدى إبراهيم الدسوقي أن منطقة في دمنهور تشتهر بالربا ولعب القمار أرسل إليها أحد تلامذته الذي أصبح من أولياء الله فيما بعد ، وأصبحت هذه الولاية مركز طرد لكل عوامل الفساد والإفساد في المنطقة ، وهذا الولي هو الشيخ السطوحي بدمنهور ، وهناك الكثير من الحكايات المنتشرة عن سبب استقرار سيدي أحمد البدوي في مدينة طنطا ، وعن إقامة الموالد التي تعد بمثابة محطات إشعاع ثقافي بالإضافة إلى المنافع الإقتصادية ، ونحن نجد أنه في المناطق الريفية حينما يكون الدين بلا تصوف يصبح خالياً من المضمون لأن المريد يخشى السلطة الروحية لشيخ الطريقة أكثر من خشيته للقانون الوضعي ، وكذلك العامة فإنهم يميلون في الغالب إلى احترام السلطة الروحية لما يشعرون به في أنفسهم من القوة الروحية المرتبطة بالولاية .

٥ - إستمرار مد الولاية في سبيل الجمع بين التنمية الروحية والتنمية المادية :

وهكذا نجد أن أرباب المواهب الكشفية ورواد الولاية الروحية قد بدأوا منذ وقت مبكر في العصر الحديث يدخلون الطرق الصوفية لتلعب دورها المرموق في التوجيه إلى الوحدة الإسلامية أولاً والدعوة إلى نبذ الخلافات بين المسلمين والتبشير بالحب الشامل بين أفراد كل الجماعة الإسلامية ومحاولات حل مشكلات المسلم المعاصر وصولاً إلى علاج الفقر والتخلف وبصفة خاصة المشكلة الإقتصادية والمشاكل الإجتماعية والمشاكل السكانية والصراع بين الطبقات وتثبيت حقوق الإنسان ، ويكون كل هذا عن طريق ربط الممارسات الروحية للمريد بالممارسات المادية في المجتمع ، إذ لا يمكن أن يعد المسلم مسلماً حقيقياً إلا إذا اهتم بشئون الدنيا إنطلاقاً من قوله تعالى « إني جاعل في الأرض خليفة »[٤٦]. وسيكون إشراف القوى الروحية والضبط الروحي على المجتمع الإسلامي بدلاً من التنافس والصراع البغيض أقوى وأكثر فعالية من القوانين الوضعية المطبقة حالياً

إذن فنحن نرجو من وراء هذا البحث أن نعرض جوانب التنمية الروحية لكي لا يكتفي المريدون وشيوخهم من خلال تربية أذواقهم ومواجيدهم بالذكر والأوراد وعقد مجالس السماع وارتداء المرقعة بديلاً عن ثياب العمل واكتفاء بتعاليم الحياة الروحية فحسب ، بل يجعلون من المريد عضوا عاملاً في المجتمع متسلحاً بالعلم زاهداً في المادة وفي التطلعات الأنانية لبعض الناس ، عاملاً على النهوض بالمجتمع في كل مرافقه ومجالاته للإتجاه نحو مجتمع إسلامي صحيح تسود فيه روح الأخوة الإسلامية والعدالة الإجتماعية وحرية المواطنين ورعاية حقوق الله ، وأن يكون إعتماد هذا المجتمع على الولاية في رسم وتنفيذ خطط التنمية وضمان إستمرارها ، وسيحدث هذا إذا مضينا قدماً في طريق إصلاح التصوف الإسلامي حيث تنضم إلى الطرق إعداد كبيرة من المسلمين ، وستتحول الطرق إلى وحدات ذات سمة إجتماعية وسياسية وإقتصادية تعمل على رقي الدولة الإسلامية وتقدمها ، وأساس كل هذا هو تقوى الله وخشيته والعمل على ما فيه صلاح أحوال المسلمين في الدنيا والآخرة إنطلاقاً من أن الإسلام دين ودولة ، وأن معنى الطريق هو الأسلوب الواضح الذي يرسم للمسلم طريق الكمال المثالي سواء في الدنيا أو في الآخرة ، وهو طريق التزكية وطريق رسول الله ﷺ كما ذكرنا .

وقد يكون هذا المندمج في الطريق مدرساً أو طبيباً أو مهندساً أو فلاحاً ، أنه بهذه الصفة يستطيع أن يتفانى في خدمة مجتمعة المحلي المحدود وبالتالي مجتمعه الإسلامي الكبير .

وربما ظن البعض أننا نسعى إلى إنشاء اشتراكية دينية تقوم فيه الطرق مكان الجماعات الدينية مثل جماعات الفنادق التعاونية والجماعات الدينية المصاحبة للإشتراكية الخيالية في أوربا ، كلا فنحن لا نسعى من وراء ذلك إلى إقامة مدينة الله على الأرض بل نريد أن نكون واقعيين فنهتم بتكوين خلق المسلم وتحصينه ضد الأمراض والآفات الأخلاقية والإجتماعية ، ثم الأخذ بيده في مجال التخطيط والنمو الأقتصادي على أساس من المباديء التي لا غلو فيها ولا أنانية ولا مبالاة .

القسم الثالث : الدعوة السنوسية كنموذج معاصر للممارسات الإجتماعية والإقتصادية وغيرها للولاية الروحية

لقد كان مدار هذا البحث حول استخدام الولاية الروحية كمعامل في التنمية بكل صورها الروحية والمادية وصولاً إلى الإرتقاء بجماعات المسلمين ، ولما كانت الولاية هي المحك الرئيسي أو الدعامة أو الركيزة الجوهرية في نظام الطرق الصوفية، لهذا فإن أي إصلاح للطرق الصوفية لا بد أن يتركز حول الولاية، وأثرها الخطير في حياة المريدين في المجتمع الصوفي بخاصة والإسلامي بعامة .

وقد اخترنا مثالاً لحركة الإصلاح الصوفي في العصر الحديث « الطريقة السنوسية » فهي مثال يحتذي في عالم الطرق الصوفية ، وينبغي أن يرشّد ويطبق ويعمم على جميع الطرق الصوفية بأسلوب جديد يتفق مع حاجات العصر ومتطلبات التنمية .

فما هي هذه الدعوة السنوسية التي تمثلت في طريقة صوفية انتشرت في الجزء الشمالي من افريقية إلى وسطها ، وكان لها تأثيرها الخطير في حياة الشعب الليبي بصفة خاصة وإفريقية الوسطى على وجه العموم .

الطريقة السنوسية ومنشؤها :

كان السيد محمد بن علي السنوسي الخطابي الحسني الإدريسي(٤٧) على رأس هذه الطريقة بعد أن اكتملت له أسباب التربية الدينية والعلم الصادق ، فقد ولد في بيت علم ودين هو بيت آل سيدي عبد الله الخطابي ببلدة « مستغانم » بالجزائر في ١٢ ربيع الأول سنة ١٢٠٢ هـ الموافق ٢٢ ديسمبر سنة ١٧٨٧م(٤٨)، وكان منذ حداثته دائم التفكير فيما آل إليه العالم الإسلامي في عصر الدولة العثمانية من فساد وتأخر، فعكف على دراسة أسباب هذا التدهور بغية وضع خطة مرسومة للإصلاح السياسي والإجتماعي والإقتصادي للعالم الإسلامي في عصر بدأت الخلافة العثمانية فيه تتهاوى وسميت الدولة العثمانية

انذاك بالرجل المريض فأرجع أسباب هذا التخلف إلى خمول العلماء والشيوخ وإبتعادهم عن نشر كلمة الله الحقة وتوعية المسلمين لإستخدام القلب والجسد معاً وصولاً إلى التقدم الإسلامي المنشود أي إلى ضرورة الإهتمام بالتنمية المادية وعدم الإكتفاء بالتنمية الروحية فحسب في تكايا وزوايا الصوفية .

ولم يكتف محمد علي السنوسي في نشأته الأولى بما حصلة من العلم فإتجه إلى « فاس » وبقى فيها سبع سنوات تقريباً من ١٨٢٢ - ١٨٢٩ وتلقى العلم عن كبار اساتذتها ومنهم الطيب الكيراني ، وأبي بكر الإدريسي ، والعراقي ، والزروالي والدرقاوي وغيرهم،حيث تفقه على أيديهم في علوم الفقه(٥٠)، وظهر فضله في فاس فأقبل عليه التلاميذ ، ولكن دعوته إلى الخير والإصلاح واجهت مقاومة من سلطان فاس مولاي « سليمان » فغادرها عام ١٢٤٥ هـ ١٨٢٩ م ، وأخذ يدعو الى آرائه في البلاد المجاورة ، والتقى في فاس بزعماء الطريقة القادرية والشاذلية والدرقاوية والناصرية والحبيبة والجزولية وغيرها ، وزار كثيراً من الزوايا وإجتمع برجال الطرق قبل أن يعلن طريقته الجديدة ، إذ أنه إلى هذا الوقت لم يكن قد أعلن طريقته الصوفية بالرغم من أنه كان من رجال العلم المرموق الذين التف حولهم التلاميذ في أي مكان يذهب إليه .

ولم يكتف السيد محمد علي بما تلقاه من العلوم الإسلامية في المغرب ، بل اتجه إلى مصر في عهد محمد علي باشا ، وزار علماء الأزهر من أمثال الشيخ حسن العطار والشيخ الأمير والقويسني وغيرهم ، ولم يلبث أن غادر القاهرة إلى مكة للحج،وفي مكة اتيحت له فرصة تمحيص آرائه عن العالم الإسلامي وأحواله وإزداد حماساً للتقدم في مسيرة الإصلاح على أساس الإتحاد وجمع الكلمة ، وقد أخذ في أرض الحجاز عن الشيخ العجيمي حفيد أبي البقاء ومولاي عبد الحفيظ بن محمد والشيخ العطار ، وأهم من هذا كله التقاؤه في مكة بالإمام أبي العباس أحمد بن عبد الله بن إدريس الفاسي مؤسس الإدريسية ، وحصل منه على أجازة الصوفية فأخذ بعدها يتعمق في الطريقة الشاذلية بعد لقائه هذا ثم بالطريقة الناصرية عن الإمام ابن ناصر والقادرية عن العرائشي ثم التيجانية عن أبي العباس التيجاني نفسه .

ويبدو آن العارف بالله الكبير أحمد بن إدريس الدي كان رئيساً للخضيرية منذ ٣٣ سنة،كان له تأثيره الكبير على السيد محمد علي لأنه بعد أن قابله في الحجاز قام فأعلن طريقته السنوسية ، وأسس زاوية أبي قبيس ، وأخذ ينشر دعوته بين أتباعه ثم إرتحل إلى برقة ، وبنى بالقطر الليبي زوايا عدة بلغت في حياته في برقة وحدها ثمانية عشر زاوية ، وأولها الزاوية البيضاء في الجبل الأخضر ، وقد اختارها لتكون موضع اتصال بين الغرب والشرق والجنوب والشمال ، ولكن الحكومة العثمانية مالبثت أن تعقبته فاضطر إلى أن ينشيء زاوية في جغبوب في جنوبي ليبيا الشرقي على حدود مصر،حيث تكثر القبائل العربية المستقلة ، وحيث يستطيع السنوسي أن ينشر دعوته منها في قلب إفريقية ولا سيما في إقليم تشاد .

الزوايا السنوسية ونظام العمل فيها :

ولم تكن الطريقة السنوسية فرعاً من الطريقة الشاذلية،كما قد فهم بعض المؤرخين ، بل هي على الوجه الأصح جمعية سنوسية قامت على أسسها الإمارة السنوسية لبرقة ولليبيا فيما بعد ، وذلك لأنها منذ تشكيلها الأول قامت على أساس حركة دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية ، ولهذا كان من صلب عملها أن يتولى الأخوان أو الأفراد القيام بالأعمال المدنية والحربية في المجتمع الإسلامي حتى نصل إلى الالتقاء به والخروج بالمسلمين من دائرة التخلف .

وكان من أسباب انتشار الدعوة السنوسية أنها لم تكن تتضمن ما كانت تموج به الطرق الصوفية الأخرى من كرامات وخوارج وشطح وتواجد وغيبة وسكر ورقص ودق على الدفوف ، فقد نهى السيد محمد علي أتباعه عن كل هذا وأمرهم بالبساطة في مخاطبة الأهلين،وعدم التقعر أو الغموض في صياغة الحكم المغلقة التي يصعب على العقل معرفة كنهها ، وفي نفس الوقت لم يأمرهم بأن يكونوا كالرهبان المتعبدين في الأديرة،بل عليهم بالكد والسعي من أجل عيشهم ، ومن أجل رفعة المسلمين ، فكل يعمل لما خلق له سواء في الزرع والتعمير والإنشاء، أو في الحرف المختلفة أو في السهر على حماية الثغور والجهاد

في سبيل الله في إخوة وتعاون لا ترتفع بسببها مرتبة فرد من الإخوان إلا بقدر عمله وكبر سنه .

ومن العادات المعروفة لديهم أن يتبرع كل فرد من أفراد القبيلة التي تقوم الزاوية بها بحراثة يوم ، وحصاد يوم ، ودراسة يوم في أرض الزاوية ، وبذلك استصلحت أراضي الزوايا بدون مشقة أو نفقة ، ويعجب الناس جميعاً أن كل مار على الزوايا السنوسية في وسط الصحراء يجدها أرضاً خضراء سندسية مليئة ببساتين الفواكه والثمار والخضر والبقول في أقصى جهات الصحراء بعيداً عن العمران .

وقد كلف السيد محمد علي وكلاء الزوايا بأن يكونوا على دراية بالأسواق التجارية المحيطة بهم ، وطرق التعامل مع أهلها ، وأن يعملوا بالتجارة على أن يخصص جزء من الأرباح للزاوية ، أما الباقي فيذهب إلى القيادة للإنفاق منها .

وقد تضخمت الإدارة في الزاوية حتى أصبحت بمثابة حكومة ذات سلطان عظيم على الأهالي حيث اهتمت بعدة أمور منها :

١ - الأمر الأول أن الزوايا كانت هي مركز العلم والتعليم بالمنطقة يتعلم فيها الصغار القراءة والكتابة وعلوم الحساب وحفظ القرآن ، أما الكبار فيتعلمون الكتاب والسنة والشريعة وتفسير القرآن ليتفقهوا في الدين بحيث أصبح للتعليم صورة نظامية في هذه الزوايا .

٢ - والأمر الثاني والجديد في هذه الزوايا هو تعليم الحرف بطريقة منظمة وهي الحرف التي كانت متعارفة في ذلك الوقت لكي يزدهر مجتمع الزاوية ولا تنقطع سلسلة الصناع الحرفيين كما يحدث لدينا الآن .

٣ - أما الأمر الثالث فهو تكوين المحاربين وتدريبهم على الرماية للدفاع عن الزوايا بخاصة ثم عن حظيرة الإسلام بصفة عامة وهؤلاء هم الذين تكونت منهم فيما بعد جحافل الجيوش التي قلدها عمر المختار ، وتصدى بها للايطاليين في هجمتهم الشرسة على ليبيا .

والأمر المهم هو أن إدارة الزوايا التي كان على رأسها مقدم يليه الوكيل ، والمقدم هو حاكم الزاوية الذي يسهر على إستتباب الأمن فيها ، وترويج

منتجاتها ، والإشراف على تعليم الناس ، والفصل في الخصومات ، ويستمد الوكيل والمقدم سلطتهما من مؤسس الطريقة أو من خلفائه من بعده ، ويعتبر أمر المقدم أو الوكيل واجب الطاعة ، ويطبق على الجميع بدون استثناء .

ومن سياسة السيد محمد علي الرشيدة أنه حينما كان يبعث رؤساء للزوايا في المناطق الجديدة فإنه كان يختارهم من أهل البلاد المرسل إليها بعد أن يقوم بنفسه على تربيتهم وتعليمهم ، ويرى المؤرخ التركي شهبندر زاده أن جميع أفراد الطائفة السنوسية القادرية يشكلون جيش الإخوان،وهم مكلفون بالدفاع عن الزوايا ، وعن الأقطار الإسلامية ، ولهذا فإن تعليم الرماية وإصلاح البنادق وصناعة السيوف والرماح وغيرها كان من أهم ما يشغل به السنوسيون أنفسهم وذلك لا لأنهم كانوا ينطوون على نزعة عنف ، بل على العكس من ذلك ، فقد كان السنوسي يتخذ طريق الإرشاد والإقناع ، ولا يأمر بتحريك السلاح إلا في حالة الثورة على الظلم والإستبداد والإستعمار ، أو في حالة الدفاع عن المسلمين الخاضعين لحكومات مسيحية غير إسلامية .

وإذا كان المستشرقون قد هاجموا الحركة السنوسية مدعين :بأن أصحابها كانوا ذوي تعصب ضد المسيحية ، فالحقيقة أن السيد محمد علي السنوسي كان مثالاً للحكمة والأتزان والتسامح الديني ، ولكن دهاقنة المسيحية قد عرفوا أسلوبه في الدعوة إلى الإسلام الذي كان يعوق عمليات التبشير التي إشتدت منذ القرن التاسع عشر في إفريقية بالذات ، وكان عليه أن يصطدم بالفرنسيين والإنجليز في ربوع الصحراء وفي غرب ووسط إفريقية ، ولكنه إستطاع أن يحتفظ بوجوده في هذه البلاد عن طريق الزوايا أطول فترة ممكنة ، وكان الإستعمار الغربي يرى في نسق العمل السنوسي خطراً شديداً عليه لأنه كان يشكل لوناً جديداً من ألوان العمل الديني البعيد عن الدروشة الصوفية التي زاعت وانتشرت في هذا العصر لدرجة أن بعض رجال الطرق الصوفية من غير السنوسية قد وضعوا أيديهم في أيدي رجال الإستعمار – الأمر الذي لم يحدث بالنسبة للطرق المطهرة كالسنوسية في إفريقية والميرغنية في السودان .

تطوير الدعوة السنوسية :

وهكذا نجد كيف أن أسلوب الدعوة السنوسية يمكن أن يوضع كمثال يحتذي به لربط الطرق الصوفية بالعمل الدنيوي ربطاً أساسياً ، وذلك بعد تطوير النظم في هذه الطرق بما يتلاءم مع متطلبات العصر الراهن ، إذ أن تعليم الحرف والتأهيل للجهاد في الطريقة السنوسية القديمة كان شبه بدائي .

ضرورة وضع ميثاق تلتزم به الطرق الصوفية بعامة وصولاً إلى الإصلاح المنشود :

وإذا كانت الطريقة السنوسية قد فتحت الطريق على مصراعيه أمام إمكان تحريك معامل الولاية الروحية في خدمة التنمية المادية بكل وجوهها وصولاً إلى الإرتقاء بالمسلمين ، وتحقيق وحدتهم ، فإننا نقترح أن يتضمن هذا البحث نوعاً من الميثاق تلتقي حوله هذه الطرق ، وأن يتضمن ذلك الميثاق الأفكار التالية ..

١ - توجيه الدعوة إلى جميع الطرق في العالم الإسلامي للإلتقاء بممثليها للإتفاق على ميثاق للتنمية يشجب كل الممارسات الخرافية البعيدة عن مسلك أهل السنة والسلف الصالح ، كما يتضمن الميثاق نظاماً موحداً للتعليم الإسلامي تضاف بنوده إلى نظم تعليم أطفال المسلمين وكذلك الكبار منهم .

٢ - يتضمن الميثاق ضرورة الحث على أن يتعلم كل مريد في الطريق حرفة مادية نافعة للمسلمين إلى جوار تعليمه الثقافي أو تأهيله لعمل حرفي .

٣ - لا بد أن ينطوي الميثاق على اعتبار الإخوة الإسلامية العامة شرطاً أساسياً للإنضمام للطريق ، وللوصول إلى ذلك الأمر ، فإنه ينبغي أن نعيد ترسيخ وظيفة الجهاد في أذهان المسلمين ، فهي أمر قائم الى يوم الدين ، ولهذا ينبغي على كل مريد أن يتدرب عسكرياً ، وأن يوكل أمره لأهل الحل والعقد في البلاد الإسلامية التي ستستعين بهؤلاء جميعاً للدفاع عن الديار .

٤ - وأيضاً يجب أن ينص الميثاق على أن العلم مشاع بين المسلمين وأن كل من ينضم للطريق فإنه ينذر علمه لتعليم كل من يطالب به في الأقطار الإسلامية .

٥ - وأخيراً إقامة تنظيم للعدالة الإسلامية يكون عاماً ودولياً للمسلمين ويستند إلى القرآن الكريم والشريعه السمحاء .. وينبغي أن تسعى الطرق الصوفية إلى العمل تشكيل محكمة عدل إسلامية ذات سلطة نهائية .

وهكذا ينبغي لنا أن نستخدم الطريق الصوفي للقضاء على كل صور التخلف ، وإلا يكون الطريق صورة من وصور نسك الرهبان وتعبد الأديرة ، وهذا ما يخالف طبيعة الإسلام ، إذ الإسلام دين ودولة عبادة وسياسة ، وليس الطريق بالنسبة للمسلم الحق سوى صورة مثلى للكمال في كل مناحيه للمسلم الحق ، ومن ثم فإن إغفال التنمية غير الروحية في ممارسات الطريق أمر يجب إعادة النظر فيه ، والدعوة إلى إعادة تلافيه بدءاً من هذا المؤتمر .

ضميمة للبحث

محاولة القيام بأبحاث ميدانية تطبيقاً لصحة استخدام المعامل الروحي في التنمية

لما كان تأثير الولاية الروحية في المجتمع الإسلامي قد ظهر بوضوح عبر تاريخ المسلمين ، مع أنه لم يفطن أحد من الباحثين إلى أهمية وضرورة إستغلاله في عمليات التنمية ، لهذا فقد عولت منذ عشرين عاماً على توجيه طلاب الدراسات العليا إلى حقول تجريبية لبيان قوة هذا المعامل الروحي وأثره في حياة الناس ، وقد إشترك معي في هذا البحث مكتب تعمير الصحاري التابع لمنظمة الأمم المتحده للزراعة ، وكان الطالب الذي قام بهذا البحث موظفاً لدى هذه الهيئة التي وفرت له كل أسباب الإنتقال ، والمكان اللازم للقيام بعمل الإحصاءات الميدانية ، وذلك لأنهم رأوا كيف أن المعامل الروحي يستخدم لأول مرة لزيادة معدلات التنمية الإقتصادية ، ولا سيماً في حياة البدو في الصحراء .

وعندما بدأت في اختيار منطقة البحث فقد راعيت ألا تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمدن التي تزدهر فيها الحضارة ويشيع الإستقرار ، فكان المكان هو بقعة من الساحل الشمالي لجمهورية مصر العربية ، وهي التي تمتد من منطقة سيدي عبد الرحمن إلى منطقة الدخيلة بالإسكندرية ، وهي حوالي مائة وعشرين كيلو متراً تقريباً ، وتوجد في هذا المكان قرى مستقرة يأتي إليها البدو الرحل من باطن الصحراء لكي يأخذوا حاجاتهم ، وقد لا حظت ما يلي من خلال التجربة الإستطلاعية للبحث ، والتي قمنا بها توطئة لوضع وحدات الإستخبار :

أولاً : أن أهم زيارة يأتي فيها البدو من الصحراء تكون في مولد سيدي عبد الرحمن ، وأنه في هذا المولد تتم المصادقة على الزواج بعد أن يكون الزواج في بعض الأحيان قد تم وأنجب الطفل ، ولكن من الضروري أن تأتي القبيلة لكي توثق زواجها عند مزارة الشيخ سيدي عبد الرحمن وتجلب معها النذور التي نذرتها من ذبائح وشموع وحبوب،وغير ذلك لكي تضعها عند ضريح سيدي عبد الرحمن .

ثانياً : لقد لاحظت أنه حين سؤالهم عن المياه وندرتها واستنزال المطر كانوا لا يذكرون سوى سيدي عبد الرحمن مغيثاً لهم ومنزلاً للمطر ، مع أن طلب الإستسقاء يجب أن يتوجه فيه المؤمن إلى الله في صلاة خاصة .

ثالثاً : أنهم يأتون إلى الشيخ للحصول على الأحجبة التي يرون أنها تحفظ عليهم حياتهم من الثعابين ، ومن وحوش الصحراء .

رابعاً : أنهم يأتون إليه للشفاء من أمراضهم .

خامساً : أنهم يزورونه للدعاء على أعدائهم من القبائل الأخرى التي تحاربهم ، وبالجملة كانوا يعتبرون الشيخ وخليفته هما اللذان يمثلان الحكومة الحقيقية والسلطة الواقعية التي ينبغي أن يخضعوا لها ،
وقد بلغ بهم التحريف في الشريعة . وبخاصة في الوضوء وفي الصلاة إلى درجة لا يقبلها أي رجل دين أو أي صاحب مذهب أو مسلم ، وحينما سألت شيخ مسجد سيدي عبد الرحمن أفادني بأنهم لا يستمعون لنصح بل يعتبرون سيدي عبد الرحمن هو كل شيء في حياتهم ، وهذا ما دعا الوهابيين إلى التخوف من سيطرة فكرة الولاية الروحية على الناس بهذه الصورة التي ينسون معها رسوله الكريم ، بل ينسون الله والعياذ بالله .

وقد سئل هؤلاء أيضاً عن إقامة الصلاة فلم يجدوا جواباً مقنعاً ، حيث كانت إجاباتهم إما للتمويه ، وإما للقول لأن بركات الشيخ تغفر لهم عدم تمسكهم بما يأمرهم به الدين من شعائر وغير هذا فأنهم لا يعترفون بالجنابة على أية صورة من الصور ، وتلك ظاهرة حقيقية لأهالي هذه المناطق ترجع إلى ندرة المياه فيها ، مع أنهم يمكنهم التيمم من صعيد طاهر .

والحقيقة أن النتائج الأولية التي توصلنا إليهاونحن نضع الإستخبار هي أنه من الممكن تنمية هذه البيئة تماماً عن طريق تحويل الأوامر الإدارية إلى طاعات ولائية ، أي كأنها تعاليم صادرة من الولي أو الخليفة مع الحرص على ألا تنقلب هذه الدعوات إلى شعوذة أو دروشة تبعد بنا عن الطريق العلمي الذي يساعدنا على الوصول إلى الأسلوب الإجتماعي الحق في التطبيق .

ومع مضي الزمن وجدنا أن هؤلاء الأعراب انتقل معظمهم إلى الحرف

المستقرة كالزراعة ، وبذلك لم نستطع الإستمرار في هذا البحث ، ولكن يمكن تطبيقه على القرى في الريف ، وخاصة البعيدة عن المدن على أن يتوفر الباحثون على وضع استخبار خاص للبيئة ودراسة اجتماعية منهجية دقيقة حتى يمكن أن نعرف مدى تأثير الولاية الروحية مادياً في بيئة القرية على النواحي التالية :

١ - العادات والتقاليد المرعية .
٢ - مدى تأثير تلك العادات والتقاليد على الثقافة وإنماطها .
٣ - مدى تأثيرها على الممارسات الدينية وطقوس العبادة .
٤ - هل هناك صلة بين مركز الولاية الروحي ، وبين النمو الإقتصادي في القرية وما حولها .
٥ - دور الولاية على الحركة السياسية ، وإظهار سلطة فريق على فريق .
٦ - أثر الولاية الروحية في مشكلات الزراعة والري والتسويق والتعامل المادي بصفة عامة .
٧ - هل يمكن استخدام المعامل الروحي عن طريق الولاية في ضبط النسل وتنظيم الأسرة بما يتوافق مع امكانياتها .
٨ - هل يمكن استخدام المعامل الروحي وصولاً إلى نظافة الأفراد وتطهيرهم ، ونظافة المساكن والطرق ، ومحاربة التلوث .
٩ - هل يمكن استخدام المعامل الروحي للرعاية الإجتماعية ، ومساعدة المسنين والفقراء والعاجزين ، وكذلك في تعليم الكبار وغير ذلك .
١٠ - هل يمكن استخدام الولاية الروحية أيضاً كمعامل ضبط للرفق بالحيوان .

والمهم هو أننا نستطيع بعد هذه الدراسة أن نكشف عن مدى العلاقة الوثيقة بين السلطة الروحية الممثلة في الولاية ، وليس في شيخ المسجد في القرية ، وبين سائر المرافق الإدارية والمادية والتي تأتمر بأمر السلطة السياسية ولا سيماً بعد أن إهتزت صورة شيخ مسجد القرية لإنتشار التعليم العالي بين أبناء القرية ، وضحالة المفاهيم الدينية عند هؤلاء المشايخ ومعلمي المدارس الإبتدائية ، الأمر الذي لا يمكن بحال أن يكون موجوداً بالنسبة لمكانة أصحاب الولاية الروحية عند أهل القرية لأنهم على الأقل يخشون بأسهم الروحي ، ولهذا فهم يتجنبون استثارتهم وينقادون لإرشاداتهم .

والله الموفق سواء السبيل .

(١) انظر كتابنا في التصوف .
(٢) هو الصحابي المعروف أبو ذر الغفاري وكان مثالاً مبكراً للزهد في الإسلام .
(٣) هو أبو يحيى مالك بن دينار كان عالماً زاهداً لا يأكل إلا من كسبه ت ١٣١ هـ بالبصرة .
(٤) هو سفيان بن سعيد الثوري توفي ٩٧ هـ - ١٦١ هـ .
(٥) هو أبو علي الفضيل بن عياض توفي ١٨٧ هـ .
(٦) هو أبو سليمان عبد الرحمن بن عطية الداراني ونسبة إلى داران إحدى قرى دمشق ت ٢١٥ هـ .
(٧) هو أبو علي أحمد بن محمد الروذباري توفي سنة ٣٢٢ هـ
(٨) هو أبو الحسن محمد بن إسماعيل ، كان مريداً للسرى السقطي وأصبح فيما بعد من كبار المشايخ ت ٣٢٢ هـ .
(٩) هو أبو إسحق إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل وهو من أقران الجنيد توفي في بلدة جامع الري سنة ٢٩١ هـ .
(١٠) هو بشر بن الحارث الحافي أصله مرور سكن بغداد وهو من الطبقة الأولى من الصوفية ت ١٢٧ هـ .
(١١) هو أبو الخير الأقطع أصله من المغرب وقدم المشرق الصحبة إبن الجلاء وغيره ومات بمصر سنة ٣٤٦ هـ .
(١٢) سورة الرعد آية ٢٨
(١٣) حلية الأولياء جـ ٢ ص ٣٩ .
(١٤) راجع كتابنا تاريخ الفكر الفلسفي « أرسطو والمدارس المتأخرة » .
(١٥) راجع « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة للبيروني .
(١٦) راجع كتابنا في التصوف الإسلامي .
(١٧) راجع عجائب الآثار للجدني وقد نقد فيه التصوف في أكثر من موضوع ، كما أورد قصيدة بها أكثر من مائة بيت فى نقد التصوف بسبب إنضمام الجهال إلى الطرق على عهده
(١٨) دكتور شوقى بشير عبد المجيد بحث تحت إشرافنا عن نقد ابن تيمية ومدرسته للتصوف
(١٩) الجرجاني ، علي بن محمد : التعريفات ص ١٧٢
(٢٠) القشيرى ، أبى القاسم عبدالكريم بن هوزان : الرسالة القشيرية ج٢ ص ١٦٤
(٢١) سورة الأعراف ١٩٦
(٢٢) الهجويرى كشف المحجوب جـ ٢ ص ٤٤٢
(٢٣) سورة الكهف ، آية رقم : ٤٤
(٢٤) سورة المائدة : آية رقم ٥٤
(٢٥) الطويل ، توفيق : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى ص ٨٥ ومابعدها
(٢٦) الهجويرى : كشف المحجوب ، ج ٢ ص ٤٥١
(٢٧) سورة يونس آية : ٦٢
(٢٨) عبدالفتاح بركه ، الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية من ص ٦٦ إلى ص ٩٥

= (٢٩) سورة البقرة آية : ٢٥٧
(٣٠) سورة النساء آية : ٤٥
(٣١) سورة البقرة آية : ٢٦٩
(٣٢) سورة البقرة آية : ٢٨٦
(٣٣) الهجويرى : كشف المحجوب ج ٢ ص ٤٥٥
(٣٤) سورة الفتح آية ١٨ (٣٤ مكرر) أبو تراب النخشبى ، واسمه الحقيقى عسكر بن حصين كان من مشايخ خراسان ت : ٢٤٥هـ
(٣٥) أنظر كتابنا « أصول الفلسفة الاشراقية » المقدمة ص ٥ ومابعدها .
(٣٦) عبدالفتاح بركه « الولاية عند الحكيم الترمذى ص ٧٠ ومابعدها .
(٣٧) راجع ماسينيون ومصطفى عبدالرازق « تعريف التصوف » ص ٢٣ : ٣٢
(٣٨) سورة ق آية ١٦
(٣٩) سورة المطففين آية ٢٤
(٤٠) سورة يونس آية رقم ١٠
(٤١) راجع احياء علوم الدين للغزالى ، التعرف للكلاباذى ، مدارج السالكين للهروى الأنصارى ، وكذلك أصول الفلسفة الاشراقية للمؤلف
(٤٢) هو عبدالوهاب بن أحمد الشعرانى شيخ التصوف المصرى فى القرن العاشر الهجرى ت : ٩٧٣هـ
(٤٣) هو على الخواص أستاذ الشعرانى فى الطريق ويقال أنه كان أميا لا يقرأ ولا يكتب إلا أنه من أرباب العلم اللدنى
(٤٤) راجع كتاب « الأديان فى أفريقية » ت لوشيان وآخرين (مجموعة الألف كتاب من) من ص ١٢٣ : ١٥٣
(٤٥) أحمد محمود : الإسلام فى غرب أفريقية
(٤٦) سورة البقرة آية ٣٠
(٤٧) محمد فواد شكرى : السنوسية دين ودولة ص ٢٢ ومابعدها
(٤٨) Evanss Prichard "The Sinnusi of Cyranica"
(٤٩) المرجع السابق
(٥٠) محمد فؤاد شكرى : السنوسية دين ودولة ص ٥٠ : ٥٤

ملحق (٢)

مناقشة التفسير المسيحي للتصوف الإسلامى
عند لويس ماسينيون وبالنسبة للحلاج خاصة[*]

(*) بحث ألقى فى ندوة الجزائر الإسلامية فى أغسطس سنة ١٩٨٧ .

مقدمة عامة :

لقد سبق لنا في بحث آخر مقدم إلى هذا المؤتمر أن عرضنا لنشأة التصوف الإسلامي ، وأوضحنا بما لا مزيد عليه البداية الإسلامية الخالصة لحركة التصوف الإسلامي إنطلاقا من الزهد عند الرعيل الأول من العباد والنساك والزهاد الذين أثروا الآخرة على العاجلة ، لاسيما بعد أن تفشت بين المسلمين موجات من الترف والتعليق بالدنيا إبان العصر الأموي .

ومع نهايات القرن الأول للهجرة بدأت تظهر بدايات حركة التصوف الإسلامي الخالص ، أو طبقة أوائل الصوفية الذين إستمدوا إنطلاقتهم الصوفية الأولى يطلعوا على علوم الهند وفنونها وتصوفها .

والحق أن الطبقة الثانية من الصوفية قد حاد معظم أفرادها عن طريق التصوف السني ، بعد أن غشيت الثقافة اليونانية بصفة خاصة الحياة الروحية والعقلية عند المسلمين ، وصحبت هذه الثقافة آراء نقلت عن الفرس وعن الهند وعن الصابئة وعن الغنوصية بحيث تكوّن من كل هذا خليط مشترك سمي بالثقافة الباطنية التي ظهرت في صورتها المكتملة فيما بعد في رسائل أخوان الصفا ، وبدأت تنسج خيوطها حول المعتقدات الدينية الإسلامية ، فازدادت الفرق الإسلامية افتراقا وتشعباً حتى ظهرت معها عوامل الهدم التي مافتئت تتنمر للإسلام السني ، وتتحفز في حال الضعف للقضاء عليه ممثلاً في الدولة العباسية ، فظهرت الأسماعيلية ، وأصحاب قلعة ألموت ، وظهرت القرامطة ، وقامت الدولة الفاطمية الشيعية الأسماعيلية في مصر ، وأشتدت حركة الاثنا عشرية في إيران ، وأمتدت الزيدية حتى اليمن ، ثم مالبث أن حدث الانشقاق الكبير للدروز عن الأسماعيلية الفاطمية .

ومن الطبيعي ان يكون للمسيحية خطها في عملية التأثير . لاسيما وأن معظم النقلة السريان للفلسفة اليونانية كانوا من المسيحيين الذين ترجموا بعض المصطلحات اليونانية الأصل بمحتوى مسيحي كما نقلوا تاسولمات أفلوطين فأصبحت المبادىء الثلاث عندهم وهي الواحد والعقل والنفس ، أقانيم ثلاثة متطابقة مع الثالوت المسيحي الأقدس ، بل لقد أكتشف بول كراوس[1] أن صوفية المسلمين والمسيحيين على السواء قد أستخدمو نصا بعينه من تاسوعات

أفلوطين يذكره صاحب الفهرست والقفطي وابن أبي اصيبعة وسائر الإسلاميين حيث يقول :

« اني ربما خلوت بنفسي وخلعت قميص (بدني) وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليص بدنها ، والرجوع إلى ذاتها ، والترقي إلى العالم العقلي ، ثم إلى العالم الإلهي حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء »[٢].

وعلى أية حال فإننا لا يمكن أن ننكر تسأل الأثر المسيحي إلى التصوف الإسلامي في هذه الفترة ـــ أي بعد القرن الأول للهجرة وبدايات القرن الثاني ـــ ذلك لأن القرآن الكريم قد أشار إلى أن من أهل الكتاب ـــ ويقصد المسيحيين ـــ رهبانا وقسيسين وأنهم لا يستكبرون[٣].

وكذلك فإن رهبان المسيحية هم الذين أرهصوا بظهور النبي أحمد ، وكانوا يعلنون صفاته وموعد ظهوره على الناس ، وكانت البيع المسيحية تنتشر بين العرب ، ولاسيما وقد كان من العرب الذين أسلموا من بني غسان في الشام مسيحيين ، وظل بعضهم يدين بالمسيحية حتى الآن .

وقد قامت مناظرات بالفعل بين علماء الكلام المسيحيين وعلم الكلام المسلمين في المفاضلة بين المسيحية والإسلام ، وهذا يعني أن المثقفين المسلمين كانوا يعلمون تماما حقيقة الدين المسيحي .

ولكن الإسلام في نشأته الأولى ، وكان يحمل العوامل الأيديولوجية والعقائدية المضادة لليهودية والمسيحية من حيث أن المعتنقين لهاتين الديانتين قد حرفوا في كتبهم المقدسة ، هذا فضلا عن استنكاف الجماعة الإسلامية الأولى من أن تتأثر بأي من تعاليم أو تقاليد دين يناصبها العداء .

وهكذا فإننا نتمسك بالرأي القائل بأن التصوف مثله مثل علم الكلام وأصول الفقه وعلم التفسير ، كل هذه علوم قد نشأت نشأة إسلامية خالصة في إطار من المضادة الحاسمة والواضحة للمسيحية الملفقة وغيرها من الأديان المغايرة للإسلام ، على أنه يبدو أنه بعد أن استقرت قواعد الشريعة الإسلامية في القرن الأول للهجرة ، أن المسلمين قد استنام بعضهم لقبول التأثيرات الأجنبية

سواء من الداخل او من الخارج ، و كانت هذه التيارات المعارضه للإسلام سببا واضحاً في التمزق الإسلامي ونشأة الفرق الضالة .

وكذلك فإننا نرى أن التأثير المسيحي مثله كأي تأثير فارسي أو هندي أو يوناني قد أخذ طريقة إلى العلوم الإسلامية بعد فترة الأصالة الأولى للعقل الإسلامي إبان القرن الأول الهجري .

الأتجاه المسيحي في تفسير التصوف عند ماسينيون :

لقد كان ماسينيون مثله مثل غيره من المستشرقين يتمسك منذ أول مقال له في التصوف سنة ١٩١٢ في مؤتمر آثينا للمستشرقين ، وفي مقاله (أنا الحق) الذي شرح فيه مضمون هذه الشطحة الحلاجية التي كانت من أولى العبارات التي دفعت بماسينيون إلى البحث العميق في فكر الحلاج بعد عودته من بغداد في تلك السنة ، فكان ماسينيون يتبنى الرأي القائل بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية منذ نشأته ، ويبدو هذا من خلال معظم ما كتبه في التصوف الإسلامي ولاسيما رسالته للدكتوراه عن عذاب الحلاج La Passion d' Al-Halloj ، ويتفق البارون كارادي فو معه في هذا الرأي ، بينما يتمسك مستشرقون آخرون من أمثال هورتن ونيكلسون وجولدزيهر وغيرهم إما بخضوع التصوف في نشأته للتأثير الهندي أو للتأثير الفارسي أو للتأثير اليهودي أو اليوناني السكندري أو الغنوصي .. إلخ .

وكل فريق من هؤلاء يدافع بحجج واهية عن موقفه حتى خرجت مواقف التصوف من حوزق الفكر الإسلامي ، وأصبحت مرتبطة كل الارتباط بفكر أجنبي مستورد سواء في النشأة أم في التطور

والحق أن التصوف – كما ذكرنا – نشأ في بيئة إسلامية خالصة بسبب من الكتاب والسنة قبل أن تلحق به عوامل التأثير الأجنبية ، بل إنه حينما التأتت به هذه العوامل ولاسيما من خلال ما يسمى بالحركة الباطنية المسمومة ، بدأ التصوف بعد ذلك يتبنى مواقف غير إسلامية وغير سنية مثل مواقف أصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ، ويؤرخ لظهور هذه المذاهب منذ الشبلى والبسطامي والحلاج مروراً بالسهروردي الإشراقي ثم ابن عربي والجيلي وابن سبعين وابن عفيف الدين التلمساني وغيرهم .

ومما يذكر أنه حتى أصحاب المواقف السنية في التصوف مثل السراج وأبي طالب المكي والغزالي والشاذلي وابن عطاء الله السكندري قد تداخلت في مذاهبهم بعض المصطلحات الصوفية الباطنية دون أن يفطنون إلى خطورتها ، بل لقد دافع بعضهم عن شخص مثل الحلاج كما فعل الغزالي وأبو العباس المرسي فيما بعد .

ويبدو أن ماسينيون قد التزم في موقفه من التصوف بذلك الرأي القائل بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية رغم أنه يتساءل عما إذا كان الحلاج قد تأثر بأصول ما نوية أم لا كما سنرى فيما بعد ، ومما يدل على تمسك هذا بالتأثير المسيحي أنه في تفسيره للآية الكريمة ﴿ ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الانجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ، ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا إبتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون ﴾[4] وهو يفسر هذه الآية بأنها لا تدعوا إلى تحريم الرهبنة على الرغم من الحديث الشريف القائل « لا رهبانية في الإسلام » ويرى ماسينيون أن هذا الحديث متحول ذاهبا إلى أنه إبتدع حوالي آخر القرن الثاني للهجرة لكي يؤكد تفسير الآية السابقة والذي يستنكر ويمنع الرهبانية في الإسلام .

ومن الذين يؤيدون هذا الرأي كما يقول ماسينيون ، الجنيدوابن مجاهد وغيرهما ، وكان المفسرون قبل ابن مجاهد يقولون بأن هذه الآية لا تدعو إلى صريح التحريم ، ولكن بعد إبتداع الحديث المذكور أخذ المفسرون يؤيدون دعوى التحريم ومن هؤلاء ابن الجوزي والزمخشري .

والحق أن نظام الزهد عند المسلمين كان يختلف كثيراً في نشأته عن نظام الرهبنة في المسيحية ، فبينما يحيا الرهبان حياة الرهبانية ، ويمتنعون عن الزواج ويتقوقعون في الأديرة المنعزلة ، ويقعدون عن التكسب ، نجد أن الزهاد المسلمين كانوا يتأسون بقوله تعالى ﴿ ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾[5] ثم أنهم يقبلون على المكسب طلبا للرزق ، ولا ينتظرون الإحسان والنفقة من جيوب المؤمنين ، ولا يتواكلون بل إنهم يتوكلون على الله ، على الرغم من وجود بعض الاستثناءات التي ظهرت فيما بعد لدى صوفية مسلمين يعيشون على

أموال الإحسان في الربط والزوايا والتكايا والخانقاوات كالملامتية والقادرية والنقشبندية .. إلخ .

التفسير لموقف الحلاج الصوفي :

من الغريب أن يكون هذا هو موقف الحلاج الخارج عن تيار التصوف السني مع أنه تتلمذ على الجنيد البغدادي ت ٢٩٨ هـ - ٩١٠ م ، وعلى سهل بن عبد الله التسترى ت ٢٨٣ هـ - ٨٩٦ م ، وهذان الشيخان كانا على مذهب أهل السنة والجماعة في تصوفهما ، إلا أننا يجب أن نلاحظ أولا أنه قد نشأ في بيئة كانت تعبق بالتيارات المجوسية ، بل لقد كان جده مجوسيا ، إذ هو أبو المغيث الحسين بن منصور ابن مَحْمَىّ البيضاوي ، ولد في قرية الطور في الشمالي الشرقي من مدينة البيضة إحدى مدن مقاطعة فارس بإيران نحو سنة ٢٤٤ هـ - ٨٥٧ م ، وكان صلبه في عام ٣٠٩ هـ الموافق ٩٢١ أو ٩٢٢ م وكان محمى جده هذا مجوسياً ، ومن ثم فإن الحلاج كان قريب عهد بالإسلام .

ويلاحظ أن الحلاج كان قد تعلم في صباه في كتاتيب واسط بالعراق حيث كانت حركة الزنج على أشدها ، وهي حركة إنقلاب إجتماعي ضد السادة من أمراء وأثرياء العرب ، وكذلك فقد تفشت الدعوى القرمطية في عصره إلى أن تم الإستيلاء القرامطة على الحجر الأسود في مكة بعد وفاة الحلاج بنحو ثمانية سنوات ، ومما يدل على أنه كان على اتصال بالحركة الاسماعيلية أنه في السنة التى ظهر فيها أمر الحلاج وأنتشر وهي سنة ٢٩٩ هـ قامت الدولة الفاطمية[٦] ، وكان الحلاج كأنه يتوقع قيام هذه الدولة ويقول لمريديه « لقد آن أوان أذانك للدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء ، ليكشف الحق قناعة ، ويبسط العدل باعة »[٧].

وكذلك فإننا نجد أن تعاليم إخوان الصفا الاسماعيلية قد تضمنت الكثير من آراء الحلاج على الرغم من أن هذه الرسائل ظهرت عام ٣٥٢ هـ أي بعد وفاة الحلاج بنصف قرن تقريباً ، إلا أنه من الواضح أن الدعوى الإسماعيلية كانت موجودة ومنتشرة بين الدعاة منذ إنطلاقهم بعد هروب محمد بن إسماعيل

وإستتار الأئمة إلى مرحلة الظهور التي تمثلت في الدولة المهدية في شمالي افريقية ، ثم في الدولة الفاطمية فيما بعد .. وهذا يدل على أن موقف الحلاج الحقيقي إنما يستمد من التيار الباطني المتمثل في رسائل إخوان الصفا ، وأن هذا التيار كان يهدد سياسياً الدولة العباسية المريضة في ذلك الوقت عن طريق التكتل مع الجناح العسكري للإسماعيلية والمتمثل مع القرمطية الفارسية المجوسية .

ومما يؤكد إنتماء الحلاج للنزعة الشعوبية الفارسية أن التفسير المسيحي لمواقفة عند ماسينيون كان مؤقتا بالنسبة للحلاج نفسه ، كما سنرى أنه كان متصوفاً متعصبا لفارس ولفكرها مثل السهروردي الإشراقي الذي يذكر في كتابة المطارحات أن فارس هي مصدر حكماء الإشراق ، وأن منهم فتى بيضاء ــ أي الحلاج ــ الذي استقى الخميرة الأزلية من موطن الحكمة الفهلوية - أي فارس القديمة - ، ويعني ذلك أن مذهب الحلاج الحقيقي إنما يقوم على أساس من الزرادشتيه الفارسية أو نحلتها المتأخرة بالمانوية ، وليس على أساس مسيحي كما يرى ماسينيون .

ومع هذا فإن موقف ماسينيون ينضح بالتفسير المسيحي لموقف الحلاج حيث يقول : « وفي وسط هذا كله - أي في وسط الجمع الكبير الذي كان شاهدا على صلب الحلاج ــ نرى الحلاج مصلوبا خارجا عن طوره ، مظهراً للجميع من فوق مقصلته في تلك الليلة ، وهو في حال من الوجد تجاوز ببدنه حد الموت ، كشخصية المسيح الخالدة كما وصفها القرآن ، وكأنه الصورة المعبرة المسجلة فيها روح الله ﴿ وما قتلوه وما صلبوه . ولكن شبه لهم ﴾[٨].

ولكن ثمة فرقاً كبيراً بين المسيح وبين الحلاج ، فلم يكن الحلاج نبياً كالمسيح ولكنه صوفي من المؤمنين غير المتفردين بالوحي الإلهي ، فكيف يكن أن يساوي بينه وبين نبي الله عيسى بن مريم ، إلا أن يكون ذلك بتأثير إسماعيلي بجعل من الأئمة وأقطاب المتصوف حكماء متألهين كما هو الحال عند السهروردي وأتباعه كما سنرى[٩].

ويستمر ماسينيون فيقول أن : « حافظ الشاعر الفارسي قد أعجب بالحلاج العاشق الذي جعله الصليب متعلقا كل التعلق بشوقه ، بل إن حياة

الحلاج نفسه ــ كما يقول ماسينيون ــ قد اعتبرت بعد موته كشهادة كافية على أن العاشق المصلوب فيه حياة وبعث فعلاً ، وأن النفوس العاشقة التي بدأت نفسها لدرجة أكبر صارت أقدر على الاتحاد بالله ، وقد قال الشافعي أنه لا مهدى إلا المسيح ، ومن ثم فيكون الحلاج هو حاكم يوم الدين ، وسيذبغ الشريعة النهائية في صورة إشعاع إلهي مع إستواء على العرش مزدوج أرضي وسماوي »[١٠].

ولم يرد في التراث ما يدل على أن الحلاج هو المهدي هو المنتظر حتى يمكن أن يثبت النص الذي أورده ماسينيون عن الشافعي من أن لا مهدي إلا المسيح ، وجميع الفرق ترتب لها مهدياً يأتي في آخر الزمان ليرسى دعائم الشريعة والعدل ويرفع الظلم عن الناس .

ويستمر ماسينيون في دعواه عن مسيحية الحلاج قائلاً بأن نظام الأبدال في التصوف الإسلامي ــ أي دعائم العالم المستورة من الأولياء كما يقول الحلاج ــ إنما يتفق مع ما تقول به المسيحية من النفوس الملكوتية التي تشارك في العطف ، وتعوض وتقوم مقام المسيح في عذابة الفادي ، وهي بمثابة قمم روحانية تظل راعية ويشرفه على الطقوس الشعائرية في كل عصر من العصور الكنيسة ، وهذه هي النفوس العاشقة ، أي الأبدال عند المسلمين ، تلك التي تلعب رسالة الدعاء والتألم من أجل الجميع وهو دعاء بالصلاح موحي به من الخضر أو النبي اليأس ، وهذه النفوس تستمر في ترقيها وترقية غيرها بالشفاعة عند موتها ، ولا يستطيع الفشل أو الموت للقضاء نهائياً على الإرادة الطيبة التي ولم تكتمل عند النفوس الخالدة ، وكان الأبدال عند المسلمين ــ وهم مشايخ التصوف ــ هم الذين يأخذون بيد النفوس العاشقة ، أي المريدين يترقون في السلم الصوفي .

وهكذا فإنه على الرغم من العبارات التي يستخدمها ماسينيون في وصف موقف الحلاج بأنه مسيح عصره – على الرغم من ذلك – فإنه الحلاج قد مضى في طريقه الصوفي ، وربما أعطى لنا نموذجا للقطب الصوفي في صورة المسيح ، إلا أن المسيح إنما يخلص البشر من الخطيئة الأصلية مرة واحدة ، ولكنه لا يوكل أمر الخلاص إلى أبدال أو مشايخ التصوف يرعون الصوفي في صعوده

التدريجي نحو الحضرة الإلهية ، وسنرى كيف ان الحلاج - كغيره من الصوفية ــ لا يتم التطهر لديه مرة واحدة كما يحدث بالنسبة للخلاص المسيحي ، بل لابد أن يترق المريد في تطوره خلال أربعين مقاماً صاعدة سنذكرها فيما بعد .

ومع هذا كله فإن ماسينيون يمضي في محاولة إثبات دعواه بمسيحية الحلاج فيقول : « لقد حقق الحلاج أسطورة جبل الجُلْجُلَة ، هكذا قال لإحدى المسيحيات أحد رجال الدولة التركية بلهجة لا تخلو من التهكم ، وعنده كما عند غالبية المسلمين فإن المسيح لا يمكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب ، بيد أن الجلجلة هو الآخر عند المسيحي أسطورة طالما لم يشارك في الصلب بحبه ، وقد رأينا أن موت الحلاج يثبت عند كثير عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية أنه لابد من التألم من أجل الخلاص ، وأن الصليب فداء وخلاص ، وأن منحنى حياة الحلاج كلها ومناظر محاكمته تجعله يشبه المسيح ظاهرياً »[١١].

ويستطرد ماسينيون قائلا ولكن أكان الحلاج يشعر إبان حياته بأنه سينتهي كما انتهى المسيح !! لاشك ــ كما يقول ماسينيون ــ ان انتظاره للمسيح أو المهدي أو الحاكم لكي يظهر في شخصه يبدو في مواقفه منذ نذره في مكة حتى حريقه المطفأ باسم المسيح حتى نار السبت المقدسة بمدينة القدس ، وهذا لايعد شيئا مذكوراً بالقياس إلى تحوله القلبي الصامت ، وإيمانه بتبادل العشق مع الله ، ذلك العشق الذي يمنحه الله للناسوت منذ زمن حكم الملائكة ، وهو أيضا الحب الذي تمثل في الهوية الواضحة بين الكلمة الخالقة والكلمة المخلوقة ، والتي تمثلت في صورة المسيح وهو في طريقه إلى بستان آلامه ، الأمر الذي تعرض من أجله الحلاج لقسوة الأحكام الشرعية ضده[١٢].

وهكذا نرى كيف ان ماسينيون يتمسك بمسيحية الحلاج مع أنه يذكر أنه عندما قال : « أنا الحق » كان كأنه أعلن شهادة بإباحة دمه للآخرين ، وهو في هذا يقف نفس الموقف الذي سيقفه الصوفية فيما بعد ، والذين لم يقل أحد أنهم تأثروا بالمسيحية بصفة خاصة فعل السهروردي الإشراقي الذي يقول في مطلع قصيدة له .

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم   وكذا دماء العاشقين تباح

وكذلك فإن الحلاج هو الذي طلب أن ينزع « أناه » حتى يكون « هو هو » أي ألا يكون مع الله بالمعية بل أن يتحقق في الله بزوال آنيته ويظهر ذلك من قوله :

بيني وبينك إني ينازعني   فانزع بفضلك إني من البين

على أن موقف ماسينيون المذهبي من مسيحية الحلاج لم يقف عند رأي يسوقه في كتبه ، بل كان ماسينيون دائم الذكر للشهيد الحلاج والمترجم غاية كنائس النصارى ، ومما يذكر أنه كلف القس العراقي دهان المؤصلي المقيم في باريس في ربيع سنة ١٩٥٣ بإقامة قداس خاص على روح الحسين بن منصور الحلاج في الكنيسة التي يشرف عليها هذا القس في العاصمة الفرنسية .. وقد دهش القس دهان من هذا الطلب لأن الحلاج في نظره يُعد مسلماً والكنيسة مسيحية ، فكان جواب ماسينيون : « أن الحلاج رجل متصوف روحاني ، وأن فوارق الأديان لا يحسب لها حساب في حالته »[١٣].

حقيقة موقف الحلاج الصوفي :

الحقيقة أن الحلاج مثله مثل غيره من الصوفية ، وضع لطريقته الحلاجية معراجاً صوفياً مؤلفاً من المقامات والأحوال ، فهو يقول في طاسين الصفاء فقرة رقم ١ « الحقيقة دقيقة ، طرقها مضيقة ، فيها نيران شهيقة ، ودونها مغازة عميقة ، الغريب سلكها ، يخبر عن قطع مقامات الأربعين مثل ... »[١٤] وهنا يذكر الحلاج أول المقامات وهو مقام الأدب ، وينتهي بمقام الهداية ، والبداية ، ويقول أن الهداية هي مقام أهل الصفاء والصفوية ، ولكل مقام معلوم ، مفهوم وغير مفهوم .. وكأنه يشير هنا إلى الفرق بين الحال والمقام ، فبينا نجد أن المقام كسبى معلوم ومفهوم .. نجد أن الحال وهبى وغير مفهوم ، لأنه تفضل من جناب الحق تعالى .

ثم يمضي الحلاج في دعواه الصوفية ، فيبين لنا نظريته في حلول الناسوت باللاهوت فيقول على لسان الحق تعالى :

دخلت بناسوتي لديك على الخلق ولولاك،لاهوتي،خرجت من الصدق[15]

وكذلك يقول :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهرا في صورة الآكل والشارب [16]

ويقول أيضا في معنى الحلول :

أنا من أهوى ، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا[17]

وأيضا يقول :

ذكره ذكرى وذكرى ذكره هل يكون الذاكران إلا معا ؟![18]

ويقول كذلك :

جبلت روحك في روحي كما يجبل العنبر بالمسك الفتق
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا لا نفترق[19]

ما زجت روحك روحي في دنوى وبعادي
فأنا أنت كما أنـ ـك أني مرادي[20]

وأيضاً :

وكذلك :

مازجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزُلال[21]

وكذلك يقول في الحلول أيضا :

أنـــــا أنت بلا شك   فسبحانـــك سبحانـــي[22]

ونجد في الفقرة السابعة عشرة من الديوان موقفا كأنه ينفي فيه الحلول كي يتحقق لديه البقاء بعد فناء الفناء ، وهذا موقف إسلامي أصيل في التصوف يتميز به عن كل ضروب التصوف الأخرى حيث يقول :

ففـي فنـائي فنـا فنـائي   وفي فنـائي وجـدت أنت
في محو أسمي ورسم جسمـي   سألت عنـي فقـلت : أنت[23]

وهذان البيتان يشيران إلى أن ثمة أنت ـــ أي الله ـــ هو الموجود على الحقيقة ، فليس هناك حلول لناسوت في لاهوت ، أو لاتحاد بين النفس الإنسانية والنفس الإلهية .. وسيصل المدى بالحلاج إلى أن ينتهي إلى نظرية « الهو هو » كصورة للتجلي الإلهي إستناداً إلى ما ورد في الأثر ـــ كما ذكر ماسينيون ـــ من أن الله تعالى قد خلق الإنسان على صورته .

وهكذا فأن القول بأن الحلاج حلولي لقوله بحلول اللاهوت في الناسوت ، وأنه لذلك يعتبر مسيحي المذهب ، لا يمكن أن يكون هذا هو الهدف النهائي لمذهبه سواء قلنا بالحلول أو بالاتحاد ، ذلك أن هذه المواقف المؤقته في حركة الحياة الروحية المستمرة للحلاج إنما ترتبط بترقيه التدريجي في طريق المجاهدة الروحية ، وأن القول بالحلول عند الحلاج هو موقف مبكر على طريقه إلى القول بالاتحاد ثم إلى وحدة الشهود ، وقد فسر كل من البلخي وصاحب عوارف المعارف موقف الحلاج بأنه موقف مسيحي حلولي ، وأشار ماسينيون إلى أن تلامذة الحلاج والسالمية والناصرية والدروز استخدموا فكرة الحلول وأشاروا إلى فكرة النور الشرمْشعاني الحلاجية ، والتي قالت السالمية بأنها ستظهر يوم القيامة في صورة آدمية محمدية .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن نظرية حلول اللاهوت في الناسوت قد اختفت بعد ذلك نحو قرنين من الزمان ، ثم ظهرت بعد ذلك في القرن السابع عند ابن عربي وغيره من الصوفية ، ولكنها إتخذت معنى جديداً يتحول به الحلول إلى اتحاد مطلق فيصبح اللاهوت والناسوت مظهرين لوحدة واحدة

تراها من ناحية لاهوتا ، ومن ناحية أخرى ناسوتا ، ولكنها في واقع الأمر حقيقة واحدة مطلقة فهذا الوجود الصغير هو سر الوجود الكبير ، فتكون هناك مقابلة بين العالم الأصغر والعالم الأكبر ثم تظهر نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي ت ٨٢٦ هـ لكي تعبر تماما عن تطور نظرية الهو هو الحلاجية ، ويتمثل هذا في طاسين السراج عند الحلاج الذي سيقترب كثيرا من موقف الجيلي ، ويتقدم بعيدا عن القول المبكر بالحلول عند الحلاج الذي وقف عنده أمثال البيزوي وغيره من الذين قالوا بأن روح الإنسان هو العقل الفعال مصدر الإشراق مما لا يتفق تماماً مع الموقف الحقيقي للحلاج وانتهائه إلى الاتحاد كما في قوله :

خصني واحدي بتوحيد صدق ما إليـــــه من المسالك طرق
فأنـــا الحق حق للحـــق حق لابس ذاتـــه فمــــا ثم فرق
قد تجلت طوالـــع زهــــرات يتشعشعن ، والطوالـــع برق(٢٤)

وقـولـه :

إتحد المعشوق بالعـــــــاشق إنـــقسم المرمـــوق للوافـــق(٢٥)

وقوله أيضاً :

حتـــــــى إذا جزت كل حدّ في فلـــــوات الدنـــــو أهمى
نظـــرت إذ ذاك في سجلـــــل فمـــــــا تجاوزت حد رسمي(٢٦)

وهذان البيتان بالغا الدلالة على نظرية الاتحاد الحلاجية أو نظرية الهو هو التي هي الغاية الأخيرة في مذهب الحلاج ، أما قوله :

على دين الصليب يكـون موتي ولا البطحـا أريـد ولا المدينـــة(٢٧)

فإن هذا لا يعني أبداً يشير إلى المسيحية أو يعتنقها ، بل كما يقول أبو العباس المرسي شيخ التصوف السكندري أن الحلاج تنبأ بموته مصلوباً على طريقة

المسيح ، ولذلك فهو لا يقصد الديانة مسيحية ، بل يقصد على طريقة صلب المسيح سأموت ، وكذلك قوله :

كفرت بدين الله والكفر واجب علـيّ ، وعنـد المسلمين قبيـح[٢٨]

فإن الصوفية يقولون إن هذه إشارة منه إلى إيمانه الخاص ، فهو يكفر بدين العوام ويقصد بهم المشبهه لله بخلقه ، أما هو فقد بلغ به التنزيه لله مداه الأسمى ، ولذلك فإنه يرى أن الكفر واجب بدين المشبهة من العامة ، ولهذا فهو لا يقول وعدن المؤمنين قبيح بل يقول وعند المسلمين ، والإيمان أرفع منزلة من الإسلام .

ويبدو أن الصوفية الذين تسامحوا مع الحلاج فقبلوا تفسير مثل هذا البيت وغيره على النحو الذي أوردناه وقد غفلوا عن أن هذا البيت قد يخفي وراءه اتجاها مانوياً خطيراً على ما سنرى عند تحليلنا لمذاهب الحلاج الصوفي ، فهو لم يقل كفرت بدين الحق ، بل قال أنه كفر بدين الله وأن هذا واجب عليه ، ومطلق الألوهية لا تشير إلى تشبيه أو غيره بل الله من الناحية العامة منزه عن المكان والزمان والجهات والتجزؤ .. إلخ هكذا يرى المؤمنين العاديون غير الصوفية ، ولكن الحلاج لا يتجه في نهاية مذهبه إلى الألوهية بالمعنى الذي نفهمه ، وهو غيرية الله لخلقه ، وأن الألوهية والمخلوقات لا يتماثلان ، بل إنه يتجه إلى معنى آخر ليست صورته هي الصورة الإلهية التي نؤمن بها ، بل سنرى كيف أن هذه الصورة ستصبح هي النور الشعشعاني أو النور المحمدي الأزلي ، لأنه هو النور الذي تتطابق معه الأئمة أو الحكماء المتألهين ، فهو الذي يتشخص في صورة الأئمة ، ويرأس الكون ، وفي مقابله أو ضده يوجد إبليس إله الفتوة العارمة الغارمة ، إله الشر .

وعلى هذا فإن الحلاج يرى أن مثل هذا الاعتقاد الذي يبطنه هو قبيح عند المسلمين ، ولكنه واجب عليه من حيث أن التقابل واضح كما سنرى في الطواسين بين أحمد وإبليس أي بين النو المحمدي ، ورياسة إبليس وفتوته واستعلائه على الزمان أي بين الخير والشر ، وهما قرنا الوجود الأزليين الأبديين

عند المانوية على الرغم من اتجاهه إلى التسليم بوجود مجلى للحقيقة النورية تتحقق منه فيما يسمى بوحدة الشهود .

وأيضا فإن الحلاج كغيره الصوفية يؤمن بوحدة الأديان فيقول :

تفكرت في الأديان جدُّ محقق ... فألفيتها أصلاً له شعب جما
فلا تطلبن للمرء دينا ، فانه ... يصد عن الأصل الوثيق ، وإنما
يطالبه أصل يعبر عنده ... جميع المعالي والمعاني فيفهما [٢٩]

وهنا نجد الرد على الذين يقولون بمسيحية الحلاج ، إذ أنه في هذه الأبيات الثلاثة يعبر عن رفضه للك الأديان وكأنه يقول كما قال ابن عربي فيما بعد :

أدين بدين الحق أمي وجدته ... فالحق ديني وإيماني .

وكذلك فإننا نراه – أي الحلاج – يشير إلى الغيبة عن الذات ، وإلى ما يشبه وحدة الشهود فيقول :

وغاب عني شهود ذاتي ... بالقرب حتى نسيت إسمي [٣٠]

وقد حاول المؤيدون للحلاج والموافقون لمذهبه في التصوف من أمثال فريد الدين العطار صاحب المنظمة الحلاجية الكبرى ، وكذلك الغزالي وابن عربي وابن سبعين ونصير الدين الطوسي وابن الرازي وجلال الدين الرومي وأبو العباس المرسي حاولوا أن يتشفعوا للحلاج في عباراته التي يوحي ظاهرها بالمروق عن الدين مثل قوله « أنا الحق » وقوله « ليس في الجبة إلا الله » والإشارة بقوله « سبحاني » بأن هذه شطحات صوفية ، وأن الصوفي حينما يكون في حال الغيبة يرى عوالم من النور في الحضرة الالهية يعجز عن التعبير عنها عندما يعود إلى حال الصحو فتظهر عباراته في صورة طيش ورعونته لا تنسجم في ظاهرها مع الشرع ، ولهذا فيجب عدم الاعتداد بها لأنها لا تشير إلى معتقده الباطني الحقيقي الذي يدل دلالة واضحة على تمام التوحيد .

والحق أن أمثال هذه العبارات إذا أضيفت إلى أقواله الأخرى إنما تشير إلى

عدم أعتداد بالمسلمات الدينية وعدم أحترام لقواعد الدين وأصوله فليس في الدين نوعان أو نموذجان أحدهما للعامة والآخر للخاصة ولاسيما في تفسير التوحيد ، فهو مثلا يستعيض عن الحج إلى بيت الله بما يسمى بحج الهمة وكذلك فقد قال لعمر بن عثمان أنه يمكنه أن يقول أو يؤلف مثل القرآن ويتكلم به . وقال أبو بكر بن ممشاد أنهم وجدوا مع الحلاج مخلاة كانت لا تفارقه لا بالليل ولا بالنهار ، فوجدوا فيها كتابا للحلاج عنوانه .. من الرحمن الرحيم إلى فلان ابن فلان وحينما عرض عليه قال هذا خطي وأنا كتبته .. فقالوا له كنت تدعي النبوة فصرت تدعي الربوبية !! فقال لا أدعي الربوبية ولكن هذا عين الجمع عندنا هل الكاتب إلا الله واليد فيه آله !! .

ويذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد صورة تفصيلية لمحاكمة الحلاج وادعاء للفقهاء عليه حتى صلب وأحرق جسده ، وذرّ رماده في نهر دجلة .

الاتجاه الفارسي الشعوبي عند الحلاج :

وإذا كان الحلاج مثله مثل الصوفية يتدرج في الطريق الصوفي لكي يصل إلى عين اليقين ، بحيث تكون كل هذه مواقف مؤقته لديه فإنه يظهر في الطواسين بصورة أخرى نهائية يتبين منها كيف أنه يستتر وراء نظرية النور المحمدي لكي يعرض للثنائية الفارسية المانوية بين الخير والشر ، وقد أشار ماسينيون إلى إحتمال تأثر الحلاج بالمانوية ، ولكنه مضى ـــ أي ماسينيون ـــ في موقفه المتزمت الذي يفسر فيه موقف الحلاج الصوفي بأنه مسيحي خالص للدرجة أنه يتمسك بإنتمائه للكنيسة على الرغم من أنه صاحب نظرية وحدة الأديان كما يعترف بذلك ماسينيون نفسه .

وفي الطواسين يخصص الحلاج طاسين السراج للكلام عن الحقيقة المحمدية الأزلية ، وهو لا يقصد بها صورة محمد البشرية التي تكلم عنها الإسلام فيقول :

« أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور ، وأظهر ، وأقدم في القوم سوى نور صاحب الكرم »(٣١).

ويقول : « .. ووجوده سبق العدم ، وأسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل

الذم .. وهو سيد البرية الذى اسمه أحمد ولغته أوحد »[٣٢].

ويقول : « لم يزل كان ، كان مشهوراً قبل الحواديت والكداين ، والأكوان ، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل ، وبعد البعد ، والجواهر ، والألوان ، جوهرة صفوى ، كلامه نبوى ، علمه علوى ، عبارته عربي ، قبيلته لا مشرقي ولا مغربي »[٣٣].

ويقول أيضاً : هو الأول في الوصلة ، هو الآخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، وما وصل إلى علمه عالم ، ولا اطلع على فهمه حاكم »[٣٤].

وأيضاً : « الحق ما أسلمه إلى خلقه لأنه هو ، وأني هو ، وهو هو »[٣٥].

وكذلك : « أظهر مقاله ، أبرز أعماله ، أشاع برهانه ، أنزل فرقانه ، أخلق لسانه ، أشرق جنانه .. »[٣٦].

وبهذه الصورة يصف الحلاج النور المحمدي أو النور الشعشعاني ، ويجعله هو الحقيقة الكبرى في الكون بهذه الصفات التي أشار إليها في طاسين السراج ، وهو يقصد بلسانه العربي أنه أنزل القرآن باللغة العربية ، ولا يقصد به النبي محمد البشرى عليه الصلاة والسلام ، فعنده أن الأولياء هم الأبدال أو الأقطاب ، وهم الذين يتوحد ويدفع الحق بالحق ، وهم أرفع درجة من الأنبياء وهم الحكماء المتألهون ، وهذا هو رأي الإسماعيلية في أئمتهم لم يخرج عنه الحلاج ، فالأئمة عندهم موجودون منذ الأزل وإلى الأبد في صورة تجل من قبس نوراني من النور المحمدي الذي هو عينة الحق الأول .

ويشير الحلاج في طاسين النقطة إلى أن الذين يرون الحقيقة من خارج مركز الدائرة هم الذين يرمونه بالزندقة وينكرون حاله ، أما الذين وصلوا إلى نقطة مركز الدائرة فهم الذين ينسون هيكله الجسمي ، ويغيب عنهم عيانه كما يغيب هو عنهم وعن عيانه ، وهذا لا يكون إلا للصوفية المتخصصين الواصلين[٣٧].

ويرى أن الحلاج أن النور هو الذي ٠- لدر عنه الوحي .. وهو محمد ﷺ .. « أن هو إلا وحي يوحي »[٣٨] من النور إلى النور[٣٩]،

فمحمد إذن أو النور المحمدي يصدر عنه الوحي ، وكذلك ينتهي إليه الوحي وكأنه وحي من الذات إلى الذات نفسها ، مما يذكرنا بالرؤيا في السجال عنده وعند ابن عربي فيما بعد في مجال القول بالوحدة المطلقة .

ومن ناحية أخرى نجد أن الحلاج يضع الصورة المحمدية النورانية على أنها أصل الوجود ومصدر الوحي حسب التفسير المانوي لمذهبه ، وكأنه دون أن يفصح يجعلها في مرتبة إله الخير عند المانوية ، وسبب تخريجنا لهذا المعنى هو أنه يكرس الطواسين الباقية بعد ذلك من طاسين الأزل والألتباس حتى آخر الطواسين للكلام عن فتوة إبليس فيقول :

« ماصبحت الدعاوي إلا لإبليس وأحمد ﷺ ، غير أن إبليس سقط عن العين ، وأحمد ﷺ كشف له عن عين العين »[٤٠].

ويقول : « قيل لإبليس أسجد ، ولأحمد أنظر ، هذا ماسجد ، وأحمد مانظر — يقصد واقعة الاسراء والمعراج — ما التفت يمينا ولا شمالا ، ما زاغ البصر وما طغي » ، أما إبليس فإنه دعا لكنه مارجع إلى حوله ، وأحمد ﷺ ادعى ورجع عن حوله .. »[٤١].

ويقول : « وما كان في أهل السماء موحد مثل إبليس .. فهو قد عبد المعبود على التجريد ، ولعن حين وصل إلى التفريد ، وطلب حين طلب بالمزيد »[٤٢].. وقال إبليس « أنا خير منه — أي من محمد — إرادتك في سابقة إن سجدت لغيرك ، فإن لم أسجد فلابد لي من الرجوع إلى الأصل لأنك خلقتني من النار ، والنار ترجع إلى النار ، ولك التقدير والأختيار ، فما لي بعد ، ما لي بعدك بعد ، تيقنت من أن القرب والبعد واحد .. وكيف يصح الهجر والحب واحد !! »[٤٣].

وفي الفقرة الخامسة عشر من طاسين الأزل والالتباس يساوي إبليس بينه وبين الله حيث يقول « إن ذكره ذكرى وذكرى ذكره هل يكون الذاكرون إلا معاً !! »[٤٤].

وهنا تظهر بوضوح حقيقة دعوى الحلاج المجوسية لاسيما وأنه يستطرد قائلا أيضا بأن إبليس كان في السماء داعيا ، وفي الأرض داعياً ، « في السماء دعا الملائكة يريهم المحاسن ، وفي الأرض دعا الإنس يريهم القبائح »[٤٥].

كما يقابل الحلاج بين القبيح والحسن ، أي بين الخير والشر ، ويرى أنه لابد من وجود المضدين على رأي المانوية[٤٦]

وفي قوله « أنا الحق ، لأني مازلت أبدأ بالحق حقاً »[47] فإنه يشير إلى تحققه بالحقيقة المحمدية ، وبالنور المحمدي الأزلي الذي هو عين الحقيقة[48] كما يستطرد قائلا « فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون ، وإبليس هدد بالنار وما رجع عن دعواه ، وفرعون أغرق في اليم وما رجع عن دعواه ، ولم يقر بالواسطة البتة »[49] أي أنه يريد القول بأنه لا واسطة بين الخلق والرب بل الكل واحد في مقام الحضور الإلهي .

أما إشارته إلى فتوة فرعون في الفقرة الثانية والعشرين من طاسين الأول والالتباس فإنها ترجع إلى إدعاء فرعون وقوله ما علمت لكم من إله غيري ، لأنه لم يعرف بين الناس من يميز بين الحق والباطل ، بين الخير والشر إلا هو — أي فرعون — .

ويظهر إيمان الحلاج بأستاذيه فرعون من إدعائه بأنه وقد وصل إلى عين اليقين ، وتوحد بالنور المحمدي ، فكأنه مثله مثل فرعون من ناحية ، ومثل إبليس من ناحية أخرى ، يمثل ذرا الوجود ، وكأن هناك النور المحمدي المتمثل في إله الخير ، وإبليس المتمثل في إله الشر ، يصاحبها الحلاج لأنهما يمثلان الثنائية الوجودية الكبرى كما تقول المانوية ، وإذا كان فرعون يمثل إله خير ، فإن الحلاج إنما يتجه إليه بهذه الصفة ولكنه لاينسى أن يتجه إلهه الآخر ، وهو إبليس إله الشر .

ويستفيض الحلاج في التمسك بمذهبه هذا فيقول :

« وإن قتلت أو صلبت أو قطعت يداي ورجلاي ما رجعت عن دعواي »[50]، وهو يعتذر لإبليس فيقول أن الله هو صاحب الاختيار ، وأنه لو أراد منعه من السجود لفعل .. ويقول إبليس « لا أعرف في العارفين أعرف بك مني »[51] وأنه بهذا الوضع الذي اختاره له الله يصبح شهيداً ، وهو يفضل الملائكة جميعاً بمعنى أنه رئيس لهم ، فهم قد سجدوا ، ولكنه لم يسجد . لطول مشاهدته للأنوار الإلهية ، أي تمسكه بالتوحيد .

وإبتداء من طاسين التوحيد ، ومروراً بطاسين بستان المعرفة يؤكد الحلاج أنه لا يمكن ان يعرف الله بأي طريقة إلا على أسلوب أهل التحقيق ، ولكن حتى هذا الأسلوب فإنه لا يمكن أن نصل به إلى معرفة الله ، لأنه حينما يكون

التوحيد الكامل موجود ، أو الوحدة المطلقة ، فكيف يعرف الجزء الكل أو محتوياته .. كيف تعرف الذرة المطلق وهي شائعة فيه غير متمايزة أو متباينة .. وهكذا نجد أن كل الصفات التي يذكرها الناس عن الله لا تلحق به .. فلا هي هو .. ولا هو هي .. ولا هو إلا هي .. ولا هي إلا هو .. لا هي إلا هو ..لا هو إلا هو[٥٢].

والعارف من رأي — أي من شاهد — والمعرفة بخيله بقى ، العارف مع عرفانه ، لأنه عرفانه ، وعرفانه هو ، والمعرفة وراء ذلك ، والمعروف وراء ذلك[٥٣].. إذن فلا عارف ، ولا معروف ، ولا معرفة بعد أن تحققت الوحدة في الواحد .

والمعرفة مع الخواص — أي المتحققين — أما الفكر والنطق فمع أهل الوسواس ، وأهل الإياس والغفلة مع أهل الاستيحاسن ، ويقول الحلاج أخيراً « إن الحق حق . والخلق خلق ولا بأس »[٥٤].

ويتضح لنا من هذا الكتاب — أي الطواسين — والذي كان آخر ما وصفه الحلاج وهو في سجنه أنه قد وضع فيه أصول التصوف الفلسفي كما سنراه عند النفرّي وابن عربي فيما بعد ، وكذلك فإن بعض نصوص الطواسين تشير إلى المواقف والمخاطبات للنفرّي ، وكذلك نصوص الحكم لابن عربي ، وكذلك أيضا فإن الحلاج في الطواسين يعبر عن موقفه والصوفي الأخير الذي تخطى فيه وتجاوز مرحلة الحلول المسيحي ، كما تخطى فيه مرحلة التوحيد الذي وقف عنده الصوفية الأوائل من أمثال الجنيد والشبلي وغيرهما .. بل إنه هنا في نهاية المطاف يتوارى في صورة الرافع لراية النور المحمدي التي تقابل عند المانوية فكرة إله الخير ، ثم هو يرفع راية إبليس الذي يمثل إله الشر لأنه إله أيضا فيضع فيه القنوة مع أن مضمونه هو الثورة والنشوز عن موقف إله الخير ، وهو لكي يعتذر لإبليس يقول أنه لم يختر هذا الموقف ، ولكن الحقيقة أن صورة إبليس في الطواسين تجعل منه إلها مستقلا متفرداً لواءه أعظم من لواء محمد البشرى ، ودينه هو دين يقوم على الحرية والرفض ، وهو في النهاية يمثل الضد للنور المحمدي الذي يعبر عاماً عن إله الخير .

ولم يبين لنا الحلاج — مثله مثل الإسماعيلية — حقيقة العالم الآخر ، وترك

الأمر مفتوحاً على مصراعيه ، فمتى ينتهي عهد إبليس وتكون الأخرة ، أو متى تقوم القيامة كما هي عند اليهودية والمسيحية والإسلام ، ومتى يتحقق وجود المسيح الذي هو الحلاج حاكم يوم الدين !! إذن لم يكن هناك يوم واضح هو يوم الآخرة .

والحقيقة أن وجود النور المحمدي منذ الأزل وإلى الأبد ، وعدم الإشارة إلى زمانية إبليس إنما يستهدف أن المبدأين ، النور المحمدي وإبليس ، هما في مقابل إلهي الخير والشر . وأن العالم يستمر هكذا في اكواره وأدواره إلى مالا نهاية ، وذلك على الرغم من أن بعض أقوال الحلاج — ولاسيما في الديوان — هي مواقف مؤقته تشير إلى الوحدة العامة الإلهية ، أي إلى وحدة الوجود أو وحدة الشهود .

أما الذي يدعونا إلى عدم القول بأن هذا ليس هو الهدف الأخير في المذهب فهو أن الحلاج يقطع الطريق إلى أي محاولة لمعرفة الله ، ويجعلها في سراديب مظلمة حتى يبقى الوضع على ما هو عليه ، وتستعلي الثانوية المانوية على الوجود كله فلا حلول ولا اتحاد ولا وحدة مطلقة .

ويبدو أن النزعة الشعوبية التي أضلت فكر السهروردى كانت معد منها عند الحلاج ، ذلك أن السهروردى الإشراقي سيتجه أيضا في مذهبه الإشراقي إلى نفس الوحدة ، وكذلك فإنه سيدخل معها تعاليم المذهب الزراد شتى في بعض المواقف المعينة ، بل إنه يجهر فيسمى الأنوار المعنوية وسائر الموجودات بأسماء مانوية .

وهكذا فإننا نرى أن البحث يؤدي بنا إلى رفض موقف ماسينيون القائل بالتفسير المسيحي لموقف الحلاج من واقع كتاباته سواء في الديوان ، أو في الطواسين ، وأن كل هذه المواقف المتعاقبة في سيرة الحلاج الصوفية إنما تعبر عن حركية المذهب الصوفي في ترقيه التدريجي نحو غايته .

والله الموفق سواء السبيل

هوامش البحث

(١) أنظر أفلوطين عند العرب ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي .
(٢) أنظر أثولوجيا أرسطوطاليس نشرة دونه ص ٦ + أصول الفلسفة الإشراقيه للمؤلف ص ٨٩ .
(٣) سورة المائدة آية رقم ٨٢ .
(٤) سورة الحديد آية رقم ٢٧ .
(٥) سورة القصص آية رقم ٧٧ .
(٦) مراجع الفهرست لابن النديم من ص ٢٧ إلى ص ٢٨٤ .
(٧) راجع تشوار المحاضرة للقاضي التنوخي المتوفي ٣٩٤ هـ - ١٠٠٤ م طبعة مصر سنة ١٩٢١ م - ص ٢٤٨ .
(٨) سورة النساء آية رقم ١٥٦ .
(٩) ماسينيون (لوى) المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ، مقال ضمن كتاب شخصيات فلسفة في الإسلام ترجمة د. عبد الرحمن بدوي القاضي ١٩٤٦ - ص ٨٣ .
(١٠) المرجع السابق ص ٨٩ .
(١١) المرجع السابق ص ٩١ .
(١٢) المرجع السابق نفس الصفحة .
(١٣) الشبابي ، دكتور كامل مصطفى : مقدمة شرحة لديوان الحلاج ص ٧ .
(١٤) الحلاج ، الحسين بن منصور : كتاب الطواسين تحقيق ماسينيون ، طاسين الصفاء ص ٢١ .
(١٥) الحلاج ، الحسين بن منصور : ديوان الحلاج د. كامل مصطفى الشبابي الطبعة الأولى مكتبة النهضة بغداد ١٩٧٤ ص ٤٨ القطعة ٥٦ بيت رقم ٢٤٢ .
(١٦) الديوان ص ٢١ القطعة رقم ٩ الأبيات رقم ٥١ ، ٥٢ .
(١٧) الديوان ص ٥٥ القطعة رقم ٦٧ البيت رقم ٢٨٢ .
(١٨) الديوان ص ٤٥ القطعة رقم ٥٠ البيت رقم ٢٣١ .
(١٩) الديوان ص ٤٧ القطعة رقم ٥٣ الأبيات رقم ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٢٠) الديوان ص ٣٠ القطعة رقم ٢٢ الأبيات رقم ١٢٨ ، ١٢٩ .
(٢١) الديوان ص ٥٠ القطعة رقم ٦٠ البيت رقم ٢٥٥ .
(٢٢) الديوان ص ٥٨ القطعة رقم ٧٢ البيت رقم ٣١٢ .
(٢٣) الديوان ص ٢٦ القطعة رقم ١٧ البيتان رقم ١١١ ، ١١٢ .
(٢٤) الديوان ص ٤٧ ، ٤٨ القطعة رقم ٥٥ الأبيات رقم ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ .
(٢٥) الديوان ص ٤٩ القطعة رقم ٥٧ البيت رقم ٢٤٦ .
(٢٦) الديوان ص ٥٣ القطعة رقم ٦٥ الأبيات رقم ٢٧٤ ، ٢٧٥ .
(٢٧) الديوان ص ٦٠ القطعة رقم ٨٠ بيت رقم ٣٤٢ .
(٢٨) الديوان ص ٢٨ القطعة رقم ١٩ بيت رقم ١٢٠ .
(٢٩) الديوان ص ٥٣ القطعة رقم ٦٤ الأبيات رقم ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ .
(٣٠) الديوان ص ٥٣ القطعة رقم ٦٥ البيت ٢٧٨ .
(٣١) الطواسين طاسين السراج فقرة ٦ ص ١١ .
(٣٢) نفس الطاسين فقرة ٧ ص ١١ .
(٣٣) نفس الطاسين فقرة ٨ ص ١٢ .
(٣٤) نفس الطاسين فقرة ١٢ ، ١٣ ص ١٣ ، ١٤ .
(٣٥) نفس الطاسين فقره ١٤ ص ١٤ .
(٣٦) نفس الطاسين فقرة ١٦ ص ١٤ .
(٣٧) طاسين النقطة فقرة ٢ ص ٢٩ .
(٣٨) سورة النجم آية ٤ .
(٣٩) طاسين النقطة فقرة ٢٠ ص ٣٤ .
(٤٠) طاسين الأزل والالتباس فقرة ١ ص ٤١ .
(٤١) نفس الطاسين الفقرات ٢ ، ٣ ، ٤ ص ص ٤١ ، ٤٢ .
(٤٢) نفس الطاسين الفقرات ٦ ، ٧ ، ٨ ص ص ٤٢ ، ٤٣ .
(٤٣) نفس الطاسين الفقرات ١٠ ، ١٢ ص ص ٤٤ ، ٤٥ .
(٤٤) نفس الطاسين فقرة ١٥ ص ٤٧ .
(٤٥) نفس الطاسين فقرة ١٨ ص ٤٩ .
(٤٦) نفس الطاسين فقرة ١٩ ص ٤٩ .

(٤٧) نفس الطاسين فقرة ٢٣ ص ٥١ .

(٤٨) نفس الطاسين نفس الفقرة والصفحة .

(٤٩) نفس الطاسين فقرة ٢٤ ص ٥١ .

(٥٠) نفس الطاسين فقرة ٢٥ ص ٥١ ، ٥٢ .

(٥١) نفس الطاسين فقرة ٢٨ ص ٥٣ .

(٥٢) طاسين بستان المعرفة فقرة ٢٣ ص ٧٧ .

(٥٣) طاسين بستان المعرفة فقرة ٢٤ ص ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٥٤) طاسين بستان المعرفة فقرة ٢٦ ص ٧٨ .

مراجع البحث

أولا : مراجع عربية :

١ - أبو ريان ، دكتور محمد علي : الحركة الصوفية في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٧ م .

٢ - أبو ريان ، دكتور محمد علي : أصول الفلسفة الاشراقية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥ م .

٣ - أبو ريان ، دكتور محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ م .

٤ - أبو ريان ، دكتور محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي ، أرسطو والمدارس المتأخرة (فلسفة أفلوطين) دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ م .

٥ - بدوي ، دكتور عبد الرحمن : شخصيات فلسفية في الإسلام (مجموعة دراسات مترجمة) مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٦ م .

٦ - الحلاج ، الحسين بن منصور : ديوان الحلاج ، تحقيق دكتور كامل مصطفى الشيبي مكتبة النهضة بغداد الطبعة الأولى ١٩٧٤ م .

٧ - الحلاج ، الحسين بن منصور : أخبار الحلاج نشر ل . ماسينيون و ب كراوس مطبعة القلم باريس ١٩٣٦ م .

٨ - الحلاج ، الحسين بن منصور : الطواسين تحقيق ماسينيون طبعة باريس .

٩ - ابن عربي ، محي الدين : فصوص الحكم نشر د. أبو العلا عفيفي القاهرة ١٩٥٠ م .

١٠- السهروردي ، شهاب الدين : هياكل النور تحقيق دكتور محمد علي أبو ريان المكتبة التجارية الاسكندرية ١٩٥٧ م .

١١- السهروردي ، شهاب الدين : حكمة الأشراق ، نشر هنرى كوربان ، باريس — طهران .

١٢- السلمي ، عبد الرحمن : طبقات الصوفية .

١٣- الشيبي ، دكتور كامل مصطفى : شرح ديوان الحلاج مكتبة النهضة بغداد الطبعة الأولى ١٩٧٤ م .

١٤- الغزالي ، أبو حامد : أحياء علوم الدين ، مطبعة الحلبي القاهرة ١٩٧٤ م .
١٥- الاصفهاني ، أبو نعيم : حلية الأولياء ، مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٣٣ م .
١٦- القشيري ، عبد الكريم : الرسالة القشيريه تحقيق عبد الحليم محمود مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٤ م .
١٧- الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق ، أريترجون اربري .
١٨- الطوس ، السراج : اللمع في التصوف تحقيق نيكلسون .
١٩- المكي ، أبو طالب : قوت القلوب مطبعة السعادة القاهرة ١٩٣٢ م .
٢٠- نيكلسون ، أرنولد : التصوف الإسلامي ترجمة أبو العلا عفيفي القاهرة ١٩٤٩ م .

ملحـق (٣)

الإشـــراقية

مدرسة أفلاطونية إسلامية

« مناقشة قضية المصـدر الإيراني »

تمهـيد :

لقد كان لى حظ معايشة صاحب مذهب الإشراق زهاء ثلاثين عاماً ، منذ أن استرعى انتباهى نقده المبكر للتعريف الأرسطي[1] . فعكفت على تتبع آثاره المخطوط منها والمطبوع ، وذلك قبل أن تصل إلى يدى النشرة الأولى النقدية[2] لبعض مؤلفات شيخ الإشراق ، وقد تضمنت أبواباً من المطارحات والتلويحات العرشية .. وقد تابعت دراسة المذهب مستعرضاً النصوص بطريقة نقدية تحليلية . ثم لم يلبث هنرى كوربان أن أخرج الجزء الثاني من أعماله وقد تضمن نشر نقدية لكتاب حكمة الإشراق مع بعض الرسائل الصوفية .

وقد نحا كوربان في نشراته النقدية للنصوص منحى خاصاً تفرد به ، وهو رد المذهب الإشراقي في جملته إلى المصدر الإيراني محاولاً التدليل على صحة رأيه بالتزامه الحدود الضيقة للمنهج الفيلولوجى ، الذي يبدو واضحاً في تعليقاته على النصوص وفي مقدمات نشراته النقدية .

والحق إن هذا الاتجاه قد استوقف نظري منذ أن بدأت الصحبة مع شيخ الإشراق ، فالسهروردي نفسه - يتمسك ، في عناد واضح ، بنسبة المذهب إلى الأصل الفارسي الخسرواني ، ويقيم حداً فاصلاً بين الحكمة البحثية المشائية ، التي درج على تناولها والأخذ بها جمهرة المثقفين الإسلاميين منذ مطلع عصر التفلسف الإسلامي ، والحكمة الذوقية التي يرى أنها نابعة من حكماء الفرس[1] وانها اتخذت طريقها إلى الفكر الإسلامي عبر تيار يمثله الجنيد والبسطامي (سيّارتستر) والحلاج (فتى بيضاء) وأن هذا التيار قد بلغ مداه عند السهروردي نفسه[2] .

---

(١) حكمة الاشراق ص ١٨ - ٢١ .

(٢) Henri Corbin: Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihab al-Din Yahya al Suhrawardi, Vol. I, Istanbul, Vol. II, Paris-Téhéran, Vol. II, Paris.

(١) راجع حكمة الاشراق ص ١٠ ، ١٢ ، ١٥٦ ، ١٥٧ الخ . ولا يكاد يخلو مؤلف من مؤلفاته من اظهار انتسابه الى الحكمة الفارسية القديمة .

(٢) المطارحات نشرة هنرى كوربان ص ٥٠٢ .

ولا يكتفي فيلسوف الإشراق بتأكيد انتسابه الروحي إلى الفرس في شتى المواضع في مصنفاته العديدة بل نراه يحاول جاهداً التدليل على صحة رأيه من خلال مسلكين :

المسلك الأول : ويتمثل في إسباغه للصفة الإيرانية على مصطلحه الفلسفي فيبدو اللفظ إيرانياً[1] في مظهره وإن ظل المحتوى مرتبطاً بالتيار الفلسفي اليوناني الذي انساق إلى الفكر الإسلامي في صورة مشوهة خلال عصر النقل .

أما **المسلك الثاني** : – وهو يعد أكثر خطورة من الأول – فهو يتمثل في تلك الدعوى الإسماعيلية الباطنية التي أسفرت محاكمة السهروردي عن اعتناقه لها ، والتي استوجبت تكفير ابن تيمية له من حيث إنه يقدم الولي على النبي في معرض تناوله لمشكلة الإمامة[4] ، فهو يقول في مقدمة « حكمة الإشراق » : إن العالم ما خلا قط من خليفة[5] مصداقاً للآية الكريمة : « إني جاعل في الأرض خليفة »[6] .

ويصنِّف الحكماء إلى حكماء بحثيين وحكماء ذوقيين ، ثم حكماء يجمعوا بين الحكمتين البحثية والذوقية ، ويرتب المستويات لكل طائفة فمنهم المتوسطون ومنهم الأعلون المتمرسون ، وأعلى الدرجات مرتبة حكيم متبحر في الحكمتين معاً « وهو الحكيم المتأله » صاحب الأيد والنور الذي تسنم ذرى السلم الروحي أي بلغ « مقام الخلة » كما يذكر الإشراقيون[1] ، وهو أيضاً عند الصوفية المتأخرين الملتاثين بعقائد الباطنية : الغوث والقطب والولي والإمام

---

(١) بهمن (النور الأقرب – الصادر الأول – العقل الكلي) خرداد (رب صنم الماء مثل الماء) اسفهبذ (النفس الناطقة) مرداد (رب صنم الأشجار – مثال الأشجار) أزديبهشت (رب صنم النار – مثال النار) اسفندارمذ (رب صنم الأرض – مثال الأرض) .

(٤) أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٠٥ – ١٠٨ (نظرية الأمانة بين الباطنية والسهروردي) .

(٥) حكمة الاشراق ص ١٢ .

(٦) الآية « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » آية ٢٨ سورة البقرة .

(١) التلويحات ص ١١٣ – ١١٤ مرصاد عرش : « .. وثم مقام آخر في الفناء وهو الفناء في الخلة ، وهو أقرب [illegible] الات الى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الخلة » وأشار اليه أفلاطون » .

وخليفة الله في الأرض ، وتتضمن سلسلة الأئمة عند السهروردي طائفة من حكماء اليونان والفرس والمصريين والهنود والغنوصيين[١] وتستمر السلسلة فيدخل في نطاقها ممثلون للحقبة التي ظهر فيها التصوف الإسلامي ، وهم يمارسون وظائفهم الروحية لا بصفتهم الإسلامية الخاصة ، بل بحسب ارتباطهم المباشر سواء بالأئمة الإيرانيين أو بغيرهم في سلسلة الأئمة وفي الحدود التي ترسمها دعوى الإمامة العالمية عند الباطنية . وبذلك نرى زرادشت ، وكيخسر والمبارك (كسرى) ، وجاماسف ، وفرشاوشتر ، وبزرجمهر وهم أساطين الحكمة عند السهروردي ، الذين يشكلون طبقة الأئمة الخسروانية أي الفارسية في حلقات سلسلة الأئمة بينما تضم الأسرة الروحية اليونانية : أغاثاذيمون وفيثاغورث وسقراط وأفلاطون وأنباذوقليس وأفلوطين وغيرهم[٢] .

وتصب خميرة كل من هاتين الأسرتين الروحيتين : الفارسية واليونانية في المدرسة الإشراقية ، وبذلك تشكل مزيج الحكمتين المصدر المباشر للمذهب الإشراقي بصفة خاصة وللتصوف الإسلامي الباطني بصفة عامة ، كما يرى صاحب مذهب الإشراق ، مع التزام ركيزة أساسية وهي ألا ينتظم الأمر لهؤلاء السيار دون سوانح نورية[١] .

ولا يقف السهروردي عند حد هذه الدعوى الخطيرة فحسب ، بل يجعل من أفلاطون تلميذاً لزرادشت متوهماً أن الثنائية[٢] الفارسية : النور والظلام ،

(١) Festugière (R.P.), La révélation d'Hermes Trismégiste, Paris, t. I en 1944, t. II en 1949.

انظر أيضاً مقال هرمس في دائرة المعارف البريطانية ، وكذلك رسالة « قيس القابس في تدبير هرمس الهرامس » : في أن هرمس هو أخنوخ المصري وهو ادريس النبي » تحقيق الفرد فون زيجل Alfred Von Siegel Der Ialam, p. 292.

راجع كذلك فصوص الحكم لابن عربي تحقيق د. أبو العلا عفيفي جـ ٢ ص ٤٤ - ٤٥ ، طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة جـ ١ ص ١٦ طبعة مصر (أخبار الهرامسة) .

(٢) حكمة الاشراق ص ١١ وما يليها .

(١) حكمة الاشراق ص ١٣ .

(٢) فيما يختص بالثنائية الفارسية راجع :

Casartelli, Iranian Dualism in E.R. and E., vol. 5, pp. 111-112.

وكذلك Sykes, Hist, of Persia, p. 436.

الخير والشر ، أرمزد وأهريمان ، هي مصدر فلسفة أفلاطون متجاهلاً بذلك بنية المذهب الأفلاطوني المثالية وكذلك الظروف التاريخية والمكانية والإجتماعية التي كانت وراء صياغة المذهب في صورته المعروفة عند أفلاطون . ومع ذلك فنحن لا ننكر وجود مؤثرات شرقية ثانوية في فلسفة أفلاطون . يضاف إلى هذا كله أن فكرة « الثنائية » من الأفكار الإنسانية العامة المشاعة بحيث لا يختص بخطوطها العريضة شعب دون آخر .

وبعد ، فقد كان من الممكن أن تمر هذه الدعوى الخطيرة ، دون أن تثير انتباه الباحث لاسيما وأن صاحب المذهب نفسه يتمسك بها ، وقد حظى هذا الرأي بالفعل بالقبول عند بعض المؤرخين لفلسفة السهروردي من المعاصرين ، ومنهم السيد ، محمد إقبال[٣] والمستشرق هنرى كوربان[٤] الذي سبقت الإشارة إليه على الرغم من أن اكتفاءه بأسلوب المعالجة النصية المباشرة لم يتح له فرصة العمل التركيبي الشامل الذي تتضح معه أبعاد المذهب وأصوله الحقيقية .

ولكن الدروس التي وعيناها جيداً عن تيار الحركة الشعوبية وآثارها المدمرة على الصعيد الإسلاميّ ، كان يجب أن تكون سبباً لإثارة الشك أو على الأقل الحذر من أمثال هذه الدعوى التي ساقها صاحب المذهب نفسه – وهو فارسي الأصل – الأمر الذي لابد من أن يحفز الباحث إلى مزيد من الدراسة وتعمق النصوص للتحقق من صدق فحواها ومدى دلالة مضمونها على الشكل الذي تتخذه .

---

(٣) Iqbal (Moh.) Development of Metaphysica in Persia, London, 1908, pp. 120.

(٤) بالاضافة الى ما سبق من نشراته Corbin (H.)

— Suhrwardi, Fondateur de la doctrine illuminative, Paris, 1939.

— Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi Téhéran, 1946.

منهـج الدراسـة :

وقد اتضح لنا بعد طول معاناة للموضوع خلال فترة طويلة من الدراسة ، أن الاكتفاء بالتحليل الفيلولوجي النقدي للنصوص قد لا يفي بالغرض في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية بصدد هذه المشكلة ، وكذلك فإن الدراسة التاريخية التطورية للأصول قد لا تكفي وحدها لتحقيق هذه الغاية ؛ فكان لابد إذن من استخدام المنهجين معاً وبطريقة توافقية . هذا بالإضافة إلى الرجوع إلى المنهج المقارن كلما دعت الحاجة إليه حتى يمكن فهم جوانب المذهب والتعرف على حقيقة نسبته .

ولقد تعمدت منذ البداية تأخير استخدام أسلوب التفسير الفيلولوجي الذي يستند إليه القائلون بإيرانية المذهب ، ذلك لأنه وإن كان يصلح في دراسة بعض الموضوعات المحدودة ، إلا أنه كثيراً ما يفضي إلى أحكام متسرعة وربط غير موضوعي .

الأصول الأفلاطونية :

لعل الدارس للنصوص الإشراقية عند السهروردي أو تلاميذه على السواء يقع في حيرة بالغة لأول وهلة ، وذلك أنه على الرغم من ظهور التمسك بدعوى الأصل الفارسي بشكل واضح في هذه النصوص ، واعتبار أفلاطون واحداً من بين وجوه كثيرة من الأئمة أو الحكماء المتألهين ، بل القول بأنه أخذ على زرادشت كما ذكرنا - إلا أننا نجد اعترافاً صريحاً عند صاحب المدرسة وتلامذتها على السواء بأن أفلاطون هو إمامهم بل هو إمام الكل[1] وأنه صاحب الحكمة الذوقية ورئيس جماعة الأفلاطونيين أي الإشراقيين ، إذ أنهم يقولون في عبارة صريحة نحن الأفلاطونيين أتباع أفلاطون . ويردد هذا القول أيضاً إشراقي متأخر وهو صدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة[1] .

(١) راجع : رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية تحقيق عبد الرحمن بدوى - القاهرة ١٩٤٦ ، ويذكر مؤلفها الاشراقي المجهول في أكثر من موضع واحد بها أن أفلاطون هو رئيس جماعة الاشراقيين وأنه إمام الكل وصاحب الحكمة الذوقية .

(١) الشيرازي (صدر الدين) ملا صدرا ، الأسفار الأربعة طبع حجر طهران ص ٢ .

وعلى هذا فقد كانت هذه العبارات الصريحة وأمثالها حافزاً لنا على تتبع هذا المصدر لنرى هل هناك استمرار حقيقي من أفلاطون يسمح لنا بأن نثبت دعوة الأصل اليوناني للمذهب ، فندحض بذلك الدعوى المقابلة والقائلة بإيرانية المذهب . ولنا بعد هذا أن نهمل دعوى استمداد أفلاطون من زرادشت أو غيره من الإيرانيين ، لأن أغلب الباحثين في مجال الفلسفة اليونانية قد انتهوا إلى اعتبارها ظاهرة يونانية من حيث الطابع والمقومات ، برغم استنادها إلى مؤثرات شرقية قد لا تمس صميم جوهرها اليوناني .

يبقى علينا إذن أن نختار بين أسلوبين لتتبع الأصول الأفلاطونية للمذهب ، أولهما وهو الأسلوب المطروق في أمثال هذه الدراسات ، وينحصر في الصعود من الموقف موضوع الدراسة إلى أصوله بحركة تراجعية ، وقد تكشف هذا النهج عن صعوبات ومزالق جمة ، بل لقد أسفر عن فجوات عديدة يتعذر تخطيها في الوقت الحاضر نظراً للقصور الملاحظ في مجال الدراسات الإسلامية من هذه الناحية .

ومن ثم فقد رجحت كفة ثاني المسلكين ، وأعني به تتبع المسار التاريخي التطوري للأصول مما قد يمكن معه تغطية الكثير من الفجوات إلى حد ما .

وعلى هذا فقد تناولنا دراسة التطور التاريخي لمذهب أفلاطون مما ساعدنا على فهم كثير من المواقف في الفكرين الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط ، بل لقد أتاحت لنا هذه الدراسة تفسير الكثير من جوانب نظرية الصدور عن أفلاطون وتطورها في مدرسته عند المتأخرين من أمثال بروقلس ويامبليخوس[1] ، فضلاً على أنها ستؤدي بنا في النهاية إلى حل مشكلة إيرانية المذهب الإشراقي :

١ – لقد عبر أفلاطون عن مذهبه منذ البداية في عبارة سهلة بسيطة في محاورة أقراطيلوس حيث استخدم المنهج الفرضي للاستدلال على أنه ما دام كل ماهو جميل من الأشياء المحسوسة لا يمكن أن يتضمن الجمال التام فلابد إذن من

---

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي (عند اليونان) جـ ٢ ص ٣٣٩ .

وجود ماهو حاصل على الجمال الفائق أي الجمال بالذات ويكون في مرتبة أسمى من مرتبة المحسوس ، فهو إذن مثال مفارق معتدل لا نبلغه في عالمنا الأرضي . وبهذا وضع أفلاطون أسس نظرية المثل .

ولكن أزمة المشاركة[1] بين المثال ومحسوساته كما عبر عنها أفلاطون في محاورة « بارمنيدس » . كانت سبباً في إثارة الشكوك حول المذهب وكانت أيضاً مصدراً لمناقشات احتدمت في الأكاديمية ولم تسجلها محاورات أفلاطون المدونة ، وقد تكفل أرسطو[2] بالإشارة إليها ، ولو أن الأبحاث الأخيرة حول هذا الموضوع ألقت الضوء على الخيط الدقيق[4] الذي يربط الآراء الشفوية لأفلاطون بمحاوراته المعروفة .

٢ – تطور أزمة المشاركة ونتائجها : لقد جاء الحل الأفلاطوني لهذه المشكلة إرهاصاً لنظرية الصدور عند أفلوطين ؛ ففي قمة الوجود يضع أفلاطون الأعداد المثالية العشرة[5] وهى تبدأ من الواحد ويليه الثنائي اللامحدود وهو بداية الكثرة إلى أن نصل إلى العشرة المثالية ، وهذا يدل على مدى تغلغل التأثير الفيثاغوري في أكاديمية أفلاطون . وقد اعتبر أفلاطون هذه الأعداد مثلاً عليا أو مثلاً للمثل التي تكلم عنها في الجمهورية ، وهو يضع هذه المثل العليا أعلى مراتب التجريد ، ويرتب لها جسماً مثالياً يشتمل على الأحجام المثالية[1] ، ولهذا فإن هذه المثل العليا ستظل في وضع متعال يستحيل معه أن تلتقي

---

(١) راجع للمؤلف : تاريخ الفكر الفلسفي (عند اليونان) جـ ٢ ص ٢٢٣ .

(٢) Robin (L.), La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote.

Jackson, Later Theory of Ideas, Journal of Philosophy, London, 1882 (10), p. 253 ss.

(٤) تعتبر محاورة فيليبوس همزة الوصل بين المحاورات المدونة والآراء الشفوية لافلاطون ، راجع بهذا الصدد : Schule, L'oeuvre de Platon, éd. Hachette, Paris, 1954, p. 201: "L'exposé d'Aristote est le prolongement du Philèbe".

(٥) Robin, la théorie platonicienne.., p. 586.

(١) راجع « مابعد الطبيعة » لأرسطو مقال م فصل ٨ ، ٩ فقرة ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ أ .

بالمحسوسات ، الأمر الذي دفع بأفلاطون إلى القول بمثل متوسطة رياضية[٢] لأن الرياضيات تتميز بتجريد نصف . وإذن فقد أصبحت هذه المتوسطات الرياضية أساساً للتقارب والمشاركة بين العالم المعقول والعالم المحسوس[٣] وهذا العالم الأوسط الذي ستكون له وظيفة روحية هامة حينما يبلغ تطور النظرية مداه وتصب في وعاء التصوف الفلسفي ، وأفلاطون نفسه يذكر أن هذا العالم الأوسط يشتمل على صور ذات أشكال مختلفة وجواهر فردية متمايزة[٤] .

وينتهي بنا المطاف أخيراً إلى عالم الأشباح أي عالم الظلمة أو عالم المحسوسات .

ولقد كان ترتيب العوالم بطريقة متقاربة على هذا النحو احترازاً من الوقوع فيما أسماه أفلاطون بالفصل بين المعقول والمحسوس – مؤذناً بظهور صيغة « الصدور »[٥] عند أفلوطين ، ولكن تطور النظرية الأفلاطونية لم يقف عند أفلوطين بل لقد أسهم المتأخرون من فلاسفة الاسكندرية في صياغتها بصورة تلفيقية أخرى ولاسيما فيما نراه في مذهب يامبليخوس[١] الذي كان له تأثيره الكبير على النقلة في العصر الإسلامي .

---

(١) يسميها أرسطو Las ethermatica « مابعد الطبيعة » مقال أ فصل ٦ فقرة ٩٧٧ ب .

(٢) Robin, La théorie.., p. 454.

(٣) يقول أرسطو : أن أفلاطون يضع الموجودات الرياضية في مرتبة وسطى بين المحسوسات والأعداد المثالية – (مابعد الطبيعة) مقال أ فصل ٦ فقرة ٩٨٩ ب .

(٤) Robin, op. cit., p. 592.

(٥) "Il s'agit en somme d'un effort pour concevoir et hiérarchiser de grands types d'organisation des modèles d'arrangements, tempérant par l'intervention d'une part d'order et d'unité, l'instable confusion du multiple, order à base mésaphysique qui se développe en un monde dimensionnel avant que l'imitation s'en dégrade dans le sensible, par une sorte de descente dans le concert qui annonce, comme l'a noté Léon Robin, l'idée néoplatonienne d'une procession de l'être". Schule, op. cit., p. 207.

(١) راجع للمؤلف تاريخ الفكر الفلسفي عند اليونان جـ ٢ ص ٣٩٠ لقد لاحظنا وجود تأثير واضح لنحلة القبالة اليهودية في مذهبه . ونجد تعاليم القبالة في كتابين : كتاب التكوين وكتاب الأنوار . والكتاب الأخير يموج بآراء شبيهة بما ورد في أثولوجيا ومشكاة الأنوار وكتب الاشراقيين . وتحتاج

٣ - ابن سينا ومثل أفلاطون :

لقد لاحظنا بالفعل وجود روافد أفلاطونية ظاهرة عند الكندي والفارابي وأبو بكر زكريا الرازي ، ولكننا نكتفي في هذه العجالة بالتعرف على مسار النظرية الأفلاطونية عند أكبر ممثلي الفلسفة الإسلامية أي ابن سينا .

لقد غفل الكثيرون عن نص أورده هذا الفيلسوف في كتاب الشفا[٢] ملخصاً فيه آراء أفلاطون الشفوية . ففي المقالة السابعة من الجزء الثاني من هذا الكتاب يعرض ابن سينا لنقد أرسطو لنظرية المثل ، ثم يورد آراء أفلاطون الشفوية نقلاً عن مابعد الطبيعة لأرسطو ، فيشير إلى التعليمات المفارقة ، وكيف أنها عشرة وكذلك إلى المتوسطات الرياضية التي تعتبر - كما يذكر - وسطاً بين الصور والمحسوسات[٣] .

ومما يؤكد لنا معرفة المسلمين بآراء أفلاطون الشفوية والمدونة على السواء ذلك النص الذي أورده صاحب رسالة « في المثل المعلقة » ، إذ يذكر في هذا النص أن لأفلاطون رأيين أحدهما يقول بوجود مثل للمحسوسات ، والرأي الثاني يقول بوجود المثل للمحسوسات وللرياضيات[٤] .

وإذن فهذا النص الأخير ونص ابن سينا في الشفا يثبتان أن المدرسة الإشراقية قد التقت مع هذا التيار الأفلاطوني الرياضي من خلال النصوص الأرسطية التي نقلت إلى المسلمين .

بل إننا لنلاحظ وجود صلة وثيقة بين الموقف المشائي بصدد العقول الفائضة

هذه المشكلة الى دراسة أعمق . راجع :

Munk, système de la kappale, Paris, 1942, Serouya, La Kappale (Giasset, Paris).

(١) كتاب الشفا لابن سينا طبع حجر طهران ١٣٠٣ هـ جـ ٢ مقال ٧ .

ف ٢ ، ٣ ص ٥٥٦ - ٥٦٧ وهذه المواضع من الشفا تلخيص للفصلين السادس والتاسع من المقال (أ) من « مابعد الطبيعة لأرسطو » .

(٣) الشفا ص ٥٥٧ المتوسطات الرياضية التي لا امتداد لها تعتبر وسطا بين الصور والمحسوسات - قارن هذا بنص « ما بعد الطبعة » لأرسطو فقرة ٩٨٧ ب .

(٤) رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية ، ص ٧ - ١٨ .

عن الواحد ، أي نظرية العقول العشرة ، والمدى التي انتهى إليه تطور نظرية المثل الأفلاطونية في شكلها الرياضي[1] من خلال النصوص الأرسطية . وقد أشار ملا صدرا شارح الشفا إلى أن ثمة صلة وثيقة بين العقول المترتبة التنزول ومثل أفلاطون[2] وكذلك يذكر ابن سينا في « النجاة » أن أفلاطون يرى أن العقل مثال كلي لنوعه[3] . وستتضح لنا حقيقة هذا الرأي بعد دراستنا للنقد التي وجهه أبو البركات البغدادي لنظرية الصدور عند المشائين .

فقد تساءل أبو البركات عن السبب في تحديد العقول بعشرة ، لأنه كان يجهل بالفعل المصدر التاريخي لهذه النظرية ، وعلى هذا فقد كان في موقفه هذا ينتصر لوجهة النظر السائدة : في المحاورات المدونة وهاجم أيضاً فكرة الصدور التنازلي ذي البعد الواحد ، وكأنه بهذا النقد يستهدف إحياء الأفلاطونية الخالصة ، ويطهرها من الشوائب التي علقت بها خلال حركتها التاريخية الطويلة . برغم أنه يخلط في بعض المواضع بين الآراء المدونة والآراء الشفوية لأفلاطون .

ويعد نقد أبي البركات من الأسباب الرئيسية لقيام حركة إحياء مذهب أفلاطون في الإسلام ، فقد كان أول من مهد الطريق أمام السهروردي في ثورته على المشائية الإسلامية ، وفي اتجاهه الصريح إلى أفلاطون ، برغم أن السهروردي يتهجم عليه في مواضع كثيرة[1] .

وكتاب « المعتبر » الذي وضعه صاحب أكبر حركة نقدية واضحة المعالم في الفلسفة الإسلامية تموج بالمصطلحات الاشراقية أي بمصطلح فقه الأنوار كما يقول الاشراقيون ، كما نجد هذه المصطلحات في مشكاة الأنوار المنسوب

---

(١) « رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية » ص ٧ - ٨ .

(٢) وردت نظرية الأعداد المثالية في تاسوعات أفلوطين بتحفظ ، راجع التاسوعات ت ٦ مقال ٦ فقرة ٥ ترجمة أميل برييه - وأفلوطين يذكر في هذا النص أن الأعداد والمثل هي العقل وهناك واحد وعشرة في ذاتها ، والمثل هي الأعداد لأن كلا منها صادر عن الواحد والثاني .

(٣) راجع شرح الشفا ص ٦١٨ .

(١) راجع المطارحات فقرة ١٧١ ، ١٧٢ ص ٤٣٥ وما بعدها .

للغزالي ، وأثولوجيا أرسطاليس ، ورسالة الملائكة لابن سينا والأنماط الأخيرة من الاشارات[١] .

بين المشائية والإشراقية :

لقد اتضح لنا من الدراسة التاريخية الموجزة لتطور الأفلاطونية كيف أنها تداخلت مع المشائية الإسلامية بحيث أضحى المذهب الإسلامي خليطاً من أفكار شتى منها ماهو أفلاطوني ومنها ماهو مشائي أو أفلوطيني ، الخ . وماهو موقف أبي البركات النقدى الحاسم لكي يخلص الأفلاطونية المستترة في الفكر الإسلامي ، من الشوائب المشائية ، وكان ذلك مؤذناً بعودة أفلاطون خلال المدرسة الإشراقية .

ولكن التخلص من الرواسب المشائية لم يكن سهلاً ميسراً بعد أن أصبحت المشائية الركيزة الفكرية الظاهرة لخاصة المثقفين في العالم الإسلامي ، وذلك على الرغم من النقد الشديد الذي وجهه الغزالي إليها . فلم يكن تتلمذ غريباً إذن أن يبدأ السهروردي حياته مشائياً خالصاً ، ويتتلمد على مجد الدين الجيلي في مراغة[٢] مقدم من المشائين في بلدته . وعلى ذلك فقد بدأ السهروردي سيرته الفلسفية في دائرة الفلسفة الإسلامية المعروفة حينذاك ، فإذا كان قد أضاف شيئاً جديداً فإنما يعتبر حصيلة لعوامل دفع هذا التراث نفسه الذي أسهم في تكوين شخصيته الفلسفية ؛ والأمر الذي لاشك فيه أن الكشف عن حلقات التطور الفلسفي للسهروردي وانتقاله من المشائية إلى الإشراقية سيلقى الضوء على الصلة الوثيقة بين المشائية والإشراقية ، وسيكون من أهم الأدلة على عدم صحة الاستخدام الإيراني لمذهب الإشراق . وإذا رجعنا إلى ما أسميناه بالتصنيف التعليمي لكتب الشيخ[١] ، نجد أنه يبدأ في معظمها من مسلمات الحكمة المشائية ، ويرى أن الحكمة البحثية أي المشائية مقدمة لا غنى عنها

(١) راجع للمؤلف أصول الفلسفة الاشراقية ص ٨٦ – ١١٩ .

(٢) للمؤلف – أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٩ وما بعدها .

(١) أصول الفلسفة الاشراقية ص ٦٠ – التصنيف التعليمي ص ٦٧ .

للحكمة الذوقية الإشراقية . ويشير الدواني شارح هياكل النور إلى أن الشيخ كان شديد الذب عن طريقة المشائين إلى أن رأى برهان ربه[٢] . وهذا يؤيد ما ذكرناه من أن الحكمة البحثية المشائية كانت منطلقه الأول إلى فقه الأنوار .

ومن ثم فالارتباط العضوي واضح – في ذهن المؤلف – بين الحكمتين ، ومحصلة هذا الارتباط هي مواقف الفلسفة الصوفية عند السهروردي وابن عربي بصفة خاصة . ولم يكن ليتم هذا اللقاء بين الحكمتين بدون وجود بذور أفلاطونية كامنة في الفلسفة المشائية ، أو عناصر ذوقية نسوق منها ، على سبيل المثال تصور المشائين للوظيفة الروحية للعقل الفعال[٣] .

ويذكر الدواني أيضاً في معرض مقارنته بين قول المشائين بالعقل الفعال وقول الإشراقيين بأرباب الأنواع : أن السهروردي ربما أراد برب النوع الإنساني ، العقل العاشر عند المشائين أي العقل الفعال « فهو – أي السهروردي – كثيراً ما تسامح بالمماشاة معهم ، فهو الذي يصف العقل الفعال في كتاب هياكل النور بأنه أبوناورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلمية والعملية ، روح القدس المسمي عند الحكماء بالعقل الفعال[٤] وكذلك فإنه يتضح من نص وارد المطارحات[١] أن العقل الفعال عند المشائين قد تفتت وحل محله أرباب الأنواع عند الإشراقيين .

ولعل إشارة قصاب باشي زاده إلى ما يفيد وجود هذا الارتباط إنما تؤكد

(١) شرح هياكل النور (مخطوط) ورقة ٢٢٥ .

(٢) شرح هياكل النور (مخطوط) ورقة ٢٠٣ .

(٤) هياكل النور تحقيق المؤلف مع دراسة نقدية – القاهرة ١٩٥٧ ص ٦٥ .

(١) المطارحات ص ٤٥٣ – ٤٦٤ – المشرع الخامس – ف ٩ « .. ورب النوع وان كان له عناية بالنوع على رأي الأقدمين ليست عناية تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقول عندهم تنقسم الى الأمهات في السلسلة الطولية التي هي الأصول ، والى الثواني الذين هم أرباب الأنواع .. وربما سموا رب كل نوع باسم ذلك النوع وكذلك راجع المشرع السادس – الفصل الثامن من المطارحات : « العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الطولي ، ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى من العقول تجري العرضيات منها مجرى الأمهات والحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع » .

المعنى الذي ذهبنا إليه من حيث وجود صلة وثيقة بين المشائية والإشراقية فهو يقول : « إن الجواهر الأولى المجردة هي العقول العشرة الطولية[1] أي أن الأنواع المجردة العالية التي يقول بها الإشراقيون وعلى رأسهم السهروردي ، وهي البديل الاشراقي لنماذج المثل عند أفلاطون ، هي بعينها العقول العشرة المشائية ، وإضافة كلمة « طولية » للعقول العشرة وللأنوار المجردة على السواء ، وهي صفة إشراقية للقواهر العليا المجردة ، إنما يثبت بوضوح شعور الاشراقيين بوجود تطابق بينهما ، وذلك على الرغم من أن السهروردي انسياقاً مع نقد أبي البركات يرفض تحديد عدد العقول أو الأنوار المجردة استناداً إلى الآية « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً »[2] .

وإذن فقد تبين لنا أن ثمة تفاعلاً واستمراراً متصلاً بين المشائية والاشراقية ، مما يقدح في دعوى الأصل الايراني الذي يشجب في هذه الحالة صفة الاستمرار والتطور المنطقي لتيار الفكر الإسلامي .

البناء النوراني الإشراقي استمرار للتيار الأفلاطوني :

نستطيع القول إذن أن التفسير الإشراقي الكامل للعالم والذي يعد استمراراً للتيار الأفلاطوني (كما وضح لنا) قد بدأ يظهر بعد نقد أبي البركات البغدادي لنظرية العقول العشرة عند المشائين الإسلاميين . وقد كشف هذا النقد الهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية عن أمور جوهرية منها :

١ - أن الفلسفة المشائية الإسلامية كانت تقوم أصلاً على أسس أفلاطونية مختلطة مع تيارات أخرى ، وأن هذا الخلط بدأ مع مناقشات الأكاديمية الشفوية التي ساقها أرسطو في الميتافيزيقا ، ولم تلبث آراء الأكاديمية أن صبت بذورها في بوتقة الأفلاطونية المحدثة وخرجت على هذه الصورة التلفيقية القلقة .

---

(١) « المثل العقلية الأفلاطونية » الملحق ص ١٥٠ .

(٢) آية ١٠٩ من سورة الكهف .

٢ – إن الإسلاميين لم يكونوا على معرفة تامة بالمصدر التاريخي لنظرية العقول العشرة ، الأمر الذي جعلهم يتخبطون في تحديد أعداد هذه العقول أهي ثمانية أم تسعة أم عشرة ، ولم يفطنوا إلى أنها ذات مصدر أفلاطوني رياضي بحت اتخذ طريقه إلى مدرسة الاسكندرية ثم إليهم عن طريق النقلة .

٣ – لقد جاءت محاولة أبي البركات النقدية كحركة إحياء لأفلاطون أولاً وكرجعة بالمذهب الأفلاطوني إلى المحاورات المدونة . وذلك دون أن يشعر أبو البركات نفسه بذلك الاتجاه الذي مضى يؤيده بشدة .

لم يكن يميز بين الاتجاه الرياضي عند أفلاطون ومسار النظرية في محاوراته ، وانسياقاً مع موقفه هذا نجده ينتقد بشدة اتجاه الفيض في بُعد تنازلي رأسي واحد . وهو الاتجاه المشائي الصدوري الذي يتفق مع التفسير الرياضي للمثل . ويتساءل عن السبب الذي من أجله يتحدد فعل الخلق في اتجاه واحد . وبذلك مهد الطريق أمام السهروردي للقول بالاشراق النوراني المتعدد الأبعاد[١] .

٤ – لقد تجاوز السهروردي مرحلة التمهيد للمذهب أو إرهاصاته الأولية عند أبي البركات ، ولهذا نجده يجمع في مذهبه بين موقف أفلاطون في المحاورات وموقفه في الأكاديمية . الأمر الذي دعا بعض تلامذته الإشراقيين إلى توجيه النقد إليه لأنهم أدركوا أن العقول أو الأنوار الطولية إنما ترجع إلى العقول العشرة عند المشائين (كما سبق أن ذكرنا) ، وكذلك فقد واجهوا أستاذهم بنقد لاذع في بعض المواضع التي لم يوفق فيها في إيراد النظرية الأفلاطونية الحقة مما يوضح لنا مدى شعورهم بحقيقة انتسابهم لأفلاطون[١] .

يقول صدر الدين الشيرازي وهو اشراقي متأخر :

« وهذه أقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب ، ولاشك أنها في غاية

---

(١) « المعتبر » في الحكمة ص ٣ .

(١) راجع مواضع متفرقة من رسالة « في المثل العقلية الأفلاطونية » .

الجودة واللطافة . ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه الأنوار العقلية هى من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فرداً واحداً من أفراد النوع يكون مجرداً والباقي مادياً بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثالاً لنوع مادي لا مثالاً لأفراد »[1] .

٥ – لقد أصبح فعل الإشراق إذن متجدداً ومستمراً في اتجاه جميع الأبعاد خارج الزمان في حركية وتدفق . ويقول السهروردي في حكمة الإشراق إن التجربة الصوفية والحكمة البحثية قد كشفت له عن عوالم أربعة : عالم للأنوار القاهرة ، وعالم للأنوار المدبرة ، وعالمان محسوسان أحدهما سماوي والآخر أرضي . ثم عالم مثل معلقة منها ماهو ظلماني ومنها ماهو مستنير[2] :

ففي عالم الأنوار القاهرة أنوار طولية في أعلى درجات التجريد ويسميها السهروردي عالم الأمهات أو عالم القواهر الأعلية لا علاقة لها بالأجسام سواء بالتدبير أو التعلق[4] .

وهذه الأنوار القاهرة العليا هى بمثابة مثل المثل عند أفلاطون ، وقد جاءت كحصيلة تطور الآراء الشفوية الرياضية في المدرسة مع فارق واحد كما ذكرنا ، وهو أنها كانت عشرة فحسب ثم تكثرت وأصبح لا حصر لها عددياً بعد نقد أبي البركات . كما أشرنا .

ومن الأنوار القاهرة أيضاً نوع عرضي ، وهي أرباب الأصنام النوعية عند أفلاطون . وتشتمل على أرباب موجودات عالم المثل المعلقة ، وقد تم تكوينها من أشعة الأنوار المشاهدية[1] .

---

(١) الأسفار الأربعة ص ١٢٥ .

(٢) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٧ .

(٠) حكمة الاشراق فقرات ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٨٣ – المطارحات ص ٤٦٣ .

(١) حكمة الاشراق فقرة ١٥٣ .

ومن الأنوار العرضية أيضاً أرباب الأنواع الأرضية والسماوية ، وقد تكونت عن طريق الأشعة الاشراقية .

ومما لاشك فيه أن الوضع الانطولوجي للأنوار العرضية يجعلها تتطابق أو تتشابه مع المثل النورية عند أفلاطون أي المثل التي عهدناها في المحاورات ، وبصفة خاصة في « الجمهورية » يقول الدواني بهذا الصدد : « والظاهر أن عالم النور هنا ماهو إلا عالم المثل الأفلاطونية ، وأن الأرباب ماهي إلا المثل »[1] .

والتمييز بين الأنوار الطولية والعرضية إنما يرجع إلى الوظائف الأنطولوجية لكل منها . إذ أن الطولية هي مثل المثل أو هي وليدة الأعداد والمثالية عند أفلاطون ، ولا علاقة لها بتدبير المحسوسات ، وأما العرضية فهي أرباب الأصنام النوعية التي تدبر الأجسام ، وهناك صلة مشاركة بينها ، إلا أننا نجد نصاً للسهروردي في التلويحات يحاول فيه اثبات التقارب بين كل من المثل الطولية والعرضية ، وأنها ذوات طبيعة واحدة ، وإن اختلف الأمر بينها من حيث شدة النورية ، يقول فيه :

« إن قدماء الحكماء كانوا متفقين على أن كل ماهو قائم في عالمنا هذا هو ظل وشبح لموجودات عالم أعلى . وأن هذه الأشباح والظلال هي الأنواع أو أصنام الحقائق الأصيلة أي العقول المجردة المفارقة التي هي مثل أفلاطون[1] .

ومن هذا النص يتبين لنا أمران :

(أ) أن السهروردي لا يميز في العقول المجردة أو الحقائق - كما يسميها - بين طولية وعرضية ويسميها جميعاً مثل أفلاطون .

(ب) أنه لا يحرص على الفصل الحاسم بين مصطلح الأنوار المجردة ، وهو مصطلح اشراقي ، ومصطلح العقول وهو مصطلح مشائي . فنراه ينتقل من المصطلح إلى الآخر في حرية وسهولة الأمر الذي يثبت لنا أن المصطلحين إنما ينطويان على مضمون واحد ، وأن مجهود الاشراقيين انما

(١) شرح هياكل النور للدواني - مخطوط .

(١) التلويحات .

ينحصر في الكشف عن المضمون الأفلاطوني للموقف المشائي كما سبق ذكرنا . وذلك على الأقل في بدايات تكوين المذهب . وإذا تتبعنا البناء النوراني عند السهروردي نجده في نفس الصورة الأفلاطونية المتطورة . فليس عالم الأنوار المدبرة ويسميها السهروردي بالأنوار الاسفهبذية التي تصدر عن أرباب الأصنام النوعية وتدبر المحسوسات سواء أكانت انسانية أم سماوية . ليست هذه الأنوار سوى حصيلة تفتيت النفس الكلية عند أفلاطون ، تلك النفس التي تمثلت ، في الأقنوم الثالث عند أفلوطين .

٦ - المثل المعلقة :

فإذا ما تتبعنا مراتب الوجود النوراني نزولاً قبل الوصول إلى عالم الظلمة أي العالم المحسوس ، فانه يقابلنا عالم برزخي وسط هو عالم المثل المعلقة[١] ، وهو عالم أشباح مجردة متوسطة بين المعقول والمحسوس ، وهو كذلك عالم خيال والمرآة التي تنعكس عليها صور جميع الموجودات المعقول منها والمحسوس وينطوي على مثل للأفراد[٢] ذات طبيعة غير مفارقة تماماً ، بل تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ، بينما المثل النورية ذات طبيعة معقولة خالصة : يقول السهروردي : « والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون ، فإن مثل أفلاطون نورية ثابتة ، وهذه مثل معلقة منها ظلمانية ومنها مستنيرة للسعداء .. وللأشقياء سود زرق »[١].

ولما كان الادراك بنوعيه : الحسي والعقلي عند الاشراقيين إنما يتم عن طريق الاشراق الحضوري ، وليس عن طريق التماس أو تجريد الصورة أو تعلقها كما هو عند المشائين ، بل تكون قوى النفس فيه كالمرايا التي تنعكس عليها الموضوعات التي توجد منتقشة في عالم آخر وهو عالم الخيال أو عالم المثل المعلقة[٢]. فإن هذا

---

(١) حكمة الاشراق فقرات ٢٤٤ - ٢٤٧ .

(٢) انطارحات ص ٤٦٣ .

(١) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٦ .

(٢) حكمة الاشراق فقرة ٢٢١ ، ٢٢٥

يعني أن هذا العالم الأخير له ضرورة ابستمولوجية مرتبطة بمذهب الاشراق ارتباطاً أساسياً ، هذا فضلاً عن وظائفه الروحية الوجودية الأخرى . ذلك أن هذا العالم هو مستقر المتوسطين من السعداء والزهاد الذين قصرت هممهم عن الوصول إلى الملكوت الأعلى ، أما النفوس المتألهة فهي تتخطى هذا العالم البرزخي الأوسط وهذا العالم ، المعلق هو عالم العجائب والغرائب والمعجزات ، وبه تتحقق مواعيد النبوة والوحي كالبعث والثواب والعقاب والجنة والنار[3] يقول السهروردي : « وهم » قد يتخلصون من عالم المثل المعلقة ، التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ؛ ولها إيجاد للمثل والقوة على ذلك فيستحضرون من الأطعمة والصور والسماع الطيب وغير ذلك على ما يشهون »[4]. ويذكر في نص آخر في المطارحات أن إخوان التجريد يقدرون على إيجاد مثل قائمة بحسب الصور التي يرغبون فيها ، وأنهم في هذه الحالة يكونون في مقام « كن ! »[1].

أي أن السهروردي يرتب للصوفية الواصلين إلى مقام « كن ! » : مستوى أقل من مستوى الحكماء المتألهين ، لأنه يجعل قدرتهم على الخلق والإيجاد في نطاق عالم الخيال الوهمي ، وهذا الاتجاه الذي يتجاوز به السلم الصوفي التقليدي في عصره يوضح لنا كيف أن مسار المذهب الإشراقي إنما يتجه ليصب في مذهب ابن عربي في النهاية .

تبين لنا إذن حقيقة الدور الذي يؤديه عالم المثل المعلقة من الناحيتين الصوفية والوجودية . فمن الناحية الأولى نجد أنه مرتبة روحية في سلم الصعود والترقي التدريجي إلى نور الأنوار ، إذ أن المريد لا يستطيع العبور مرة واحدة من عالم الأشباح والمحسوسات إلى عالم النور العقلي المحض ، فلابد له من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالمين : المعقول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية في

---

(٣) المطارحات فقرة ٢١٥ ، اللمحات ص ١٣٣ – شرح هياكل النور ورقة ٢٤٤ اعتقاد الحكماء ص ٢٦٣ .

(٤) حكمة الاشراق فقرة ٢٤٤ .

(١) المطارحات فقرة ٢٤٤ .

تدرج رتيب دون قفزات قد تؤدي به إلى النكسة . ولكن السالكين يختلفون في قدراتهم على الصعود ، فالبعض يمضي قدماً مجتازاً عالم المثل المعلقة ومتجهاً إلى بحار عالم النور والبهاء المعقول ، والبعض الآخر يعجز عن مواصلة الطريق فيتوقف ويستقر في العالم الأوسط . ولما كان هذا العالم تتمثل به مواعيد الوحي والنبوة ، فكأن الأتقياء من المؤمنين من غير الصوفية تقف بهم قدراتهم عند حدود المواعيد الدينية المتمثلة في هذا العالم ، أما الحكماء الكاملون فهم يصلون إلى أعلى المراتب متجاوزين مراتب الملائكة والأنبياء .

أما وظيفة هذا العالم المعلق من الناحية الوجودية فإنه يجد البديل الاشراقي للمتوسطات الرياضية عند أفلاطون ، وقد أشرنا إلى أنه كيف كانت أزمة « المشاركة » وراء استحداث هذه المتوسطات في المذهب ، فالرياضيات تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس ؛ ومن ثم فهي تصلح لأن تكون وسطاً أو معبراً من المحسوس إلى المعقول . وليست المثل المعلقة سوى المتوسطات الرياضية الأفلاطونية في وظيفتها الوجودية وكذلك في دورها الروحي . فالمذهب عند أفلاطون هو نفسه مسار التجربة الروحية صعوداً إلى الخير بالذات شمس عالم المثل .

ومن ثم فالمريد الأفلاطوني كالمريد الاشراقي كل منهما يجد طريق العبور ممهداً بواسطة عالم أوسط يجمع بين صفات المحسوس والمعقول . وهكذا فان جميع المراتب الوجودية عند الاشراقيين تقابل مراتب أفلاطونية تحمل نفس الوظائف الروحية الذوقية ، مما يؤكد ما ذهبنا إليه في مقدمة البحث من ضرورة التمسك بالمنطلق اليوناني الاسلامي لمذهب الإشراق .

النتـــائج :

تبين من هذه الدراسة أن المذهب الاشراقي فضلاً عن أنه إحياء إسلامي لمذهب أفلاطون فهو أيضاً يخضع لضرورات استمرار الفكر الفلسفي الإسلامي ، ويستمد عناصره الأولى ابتداء من المشائية الاسلامية ونقدها الحاسم عند أبي البركات .

وعلى هذا فإن كلمة إشراق[1] عند السهروردي ليس لها سوى معنى مجازي ، ولا تتضمن أى معنى جغرافي ، وإلا فكيف نستطيع إدراج أسماء : أفلاطون ؟ وفيثاغورس وأبناذوقليس في شجرة النسب ، الاشراقية برئاسة أفلاطون ؟ ثم كيف نستطيع تفسير وصف ملا صدر الدين الشيرازي للاشراقيين بأنهم رواقيون فضلاً عن أنهم أفلاطونيون ؟ .

والسهروردي نفسه يذكر أن مذهبه يرجع إلى المصدرين معاً : اليوناني والفارسي ، أي الغربي والشرقي على السواء ، ولهذا فهو يسمى اتباعه بحافظي الكلمة من الجانب الغربي والجانب الشرقي ، أي أنهم تلتقي لديهم خميرة آتية من الفرس وأخرى آتية من اليونان ، وأنه وجد أن الخميرتين متطابقتان ، ويذكر شارح حكمة الاشراق أن الشيخ حينا وجد أن مذهبه يتفق مع مذهب الفرس الأقدمين ، قبل مذهب هؤلاء مع إكماله[1]، ومعنى هذا أنه بدأ بالمشائية ثم كشف الله له عن الحكمة الذوقية ثم اكتشف بعد ذلك أن هذه الحكمة مشابهة لحكمة الفرس . وهذا يعنى أن مراحل تطور المذهب تقطع بأن الشيخ كان عليه أن يضع مذهبه كاملاً قبل اتصاله بالأصل الفارسي . هذا فضلاً عن أنه قد اعترف في أكثر من موضع بأن الحكمة البحثية ترجع إلى المشائية أي اليونان . أما الحكمة الذوقية فانها موضوع تجربة ذاتية ، وهذه الحكمة هى التى رأى أنها موافقة لحكمة الفرس الأقدمين .

وقد اتضح لنا فيما سبق ضعف الدعوى القائلة باستمداد أفلاطون من الفرس استمداداً أساسياً كما يذكر الشهرزورى مؤرخ حياة شيخ الاشراق وربما قصد بذلك أفلوطين وليس أفلاطون ، وهذه نقطة أساسية قد تكشف عن المزالق التي انساق إليها صاحب المذهب .

أما القول بأن الفرس تأثروا بأفلاطون فقد يكون نوعاً من الاحتمالات المقبولة ، لولا أننا لا نعرف مدى تأثير الفكر اليوناني على الفكر الفارسي بعد

---

(١) أصول الفلسفة الاشراقية ، مدلول الاشراق ص ٧١ وما بعدها .

(١) شرح حكمة الاشراق (نشرة كوربان ص ٣٠٢ : « والمصنف لما ظفر بأطراف منها ، ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية ، استحسنها وكملها » .

رحيل فلاسفة اليونان من العالم الهلينى المتأخر إلى أهالى العراق الحالي أي في فارس القديمة . ولكن التراث اليوناني الذي أسهم في تكوين المذهب عند السهروردى قد انتقل إلى المسلمين عن طريق الترجمة من اليونانية أو السريانية إلى العربية ، وقد كشف حصيلة حركة النقل من الناحية الفلسفية عن ظهور المذهب المشائي ، فلم يكن ثمة تأثير للفرس من هذه الناحية ، وعلى هذا فالتيار الفلسفي الاسلامي هو استمرار للتيار اليوناني المتأخر .

وفضلاً عن أن المصطلحات الفارسية الواردة في المذهب لا تحمل أي محتوى فكري يخرج بها عن دائرة الفكر اليوناني وتياره المتأخر ، إلا أننا نجد من ناحية أخرى أن السهروردي نفسه لم يقبل ثنائية النور والظلام بالمعنى الفارسي القديم ، ذلك أن الظلام هو النقيض المنطقي للنور وهو من ثم ليس أمراً ثبوتياً عنده ، وكذلك لا يوجد صراع بين أهريمان وأورمزد ، بين إله النور وإله الظلام أو إله الخير وإله الشر ، من حيث أن « القهر » أو التسلط النوراني لا يتضمن أى معنى للشر أو الظلام . فالظلام عند الاشراقيين هو ذبول الأشعة وموانها . والسهروردي نفسه يهاجم فكرة المشائين القائلة بأن الأجسام ، أي الموجودات الظلمانية مهما كان وصفها الأنطولوجي ، تصدر عن النور الأقرب ، وهذا يعني رفضاً قاطعاً لوجود أهريمان منذ بداية الخلق كما يقول الفرس . ومن ناحية أخرى ، فانه كيف يمكن أن تتدخل الثنائية الفارسية في مذهب الاشراق ، وهو ينطوي على فكرة الدورة العالمية الاسماعيلية ، أي تكرار وجود أهريمان مما يتعارض مع الاتجاهات الروحية للمذهب الآخذ بمبدأ الترقي الروحي .

وكذلك فاننا نلاحظ أن الثنائية الفارسية قد تكون ذات وضع مؤقت وتلق في مذهب الإشراق الذي يتجه في النهاية إلى وحدة وجود نورية تلتقي مع مذهب ابن عربي .

وعلى أية حال فإن ضروزات الطريق الصوفي قد تستلزم وضع تخطيط لعالم الحس أي عالم الظلام ، وللمرتبة التي تعلوه أي عالم المثل المعلقة ، حتي يتيسر عبور السالكين إلى الملأ الأعلى المعقول ، ولكن حينما يتم الكشف التام عن هذا

العالم الأعلى تنجلي صور الكون النورانية الواحدة ، ولا يكون ثمة مجال للوجود الظلماني المؤقت ، فيتيقن السالك الرباني أن ما سبق له معاينته من عوالم محسوسة ومعلقة كان ضرباً من الوهم والخيال ، وعلى هذا فاننا نرى كيف أن بنية المذهب الاشراقي تتطابق مع خطوات التجربة الروحية ، وتستجيب لدواعي الذوق الصوفي ومتطلبات الترقي ، صعوداً في معراج القدس . ويتفق أفلاطون مع السهروردي سواء في تخطيط المذهب أو في مراميه الروحية على النحو الذي أسلفنا ، والحق أن القول بالأصل الفارسي للمذهب ليس سوى شعور بالحنين إلى الوطن الأصلي . وبذلك أصبحت الغربة الجنسية غربة روحية والشرق الجغرافي ، أي فارس ، شرقاً نورانياً .

ومع هذا فان نظرية الامامة العالمية التي يقول بها السهروردي والتي تؤكد وحدة النسبة الروحية في العالم وانتساب الحكماء المتألهين إلى شجرة روحية ، سواء كانوا من اليونان أو الفرس أو بابل أو مصر أو الهند أو الصين كما يبشر بها السهروردي – إنما تشجب القول بمصدرين أو مصدر واحد للحكمة الذوقية ، وهذا ما يعد من ناحية أخرى دليلاً على ضعف القول بالمصدر الفارسي .

وهكذا فأيما ما قلبنا وجوه النظر في قضية الأصل الايراني لمذاهب الاشراق ، واجهتنا أدلة متعددة على عدم صحة هذا المأخذ الذي انساق إليه السهروردي ، مدفوعاً بحركة الشعوبية التي كان من ضحاياها الكثيرون من مفكري العصر الإسلامي الزاهر مثل الجاحظ وغيره . بل صدَّق بها بعض الدارسين لمذهب الاشراق .

ويجب أن نعترف في النهاية بأن مصير مذهب كل من ابن سينا والسهروردي قد حدد فيما بعد في إيران ؛ وكان على المذهبين أن يخضعا لتأثيرات إيرانية ظاهرة ، بعد أن أصبحت إيران مركزاً للحركة العقلية في الإسلام .

قائمة المراجع العـامة

أولاً : المراجع العربية :

١ - ابن عربي (محيي الدين) ، تحفة السفرة - تحقيق محمد صالح الماحي - دار الكتاب اللبناني (بدون تاريخ)

٢ - ابن عربي (محيي الدين) ، رسالة لا يعول عليه ، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي - دار احياء التراث - بيروت ١٩٨٣ .

٣ - ابن عربي (محيي الدين) ، الفتوحات المكية - طبعة دار صادر بيروت - بدون تاريخ .

٤ - ابن عربي (محيي الدين) ، فصوص الحكم - نشرها الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٥ - ابن عربي (محيي الدين) ، مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والعلوم - مكتبة صبيح ١٩٦٥ .

٦ - ابن عجيبة - الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية - تحقيق عبد الرحمن حسن محمود - عالم الفكر ١٩٨٣ .

٧ - ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين - دار التراث العربي للنشر والطباعة جـ ٢ ١٩٨٢ .

٨ - أبو ريان (د/محمد علي) ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي - طبعة دار الطلبة العرب - بيروت ١٩٦٩ .

٩ - أبو المواهب الشاذلي - قوانين حكم الاشراق - مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦١ .

١٠ - الأصفهاني (أبو نعيم) - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - ١٠ أجزاء طبعة القاهرة ١٩٣٨ .

١١ - بدوي (عبد الرحمن) ، تاريخ التصوف الاسلامي - وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٥ .

١٢ - بدوي (عبد الرحمن) ، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي - وكالة المطبوعات ١٩٧٨ .

١٣ - بدوى (عبد الرحمن) ، شطحات الصوفية - وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ .
١٤ - التفتازانى (د. أبو الوفا) ، ابن عطاء السكندري وتصوفه ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ م
١٥ - التفتازانى (د. أبو الوفا) ، مدخل الى التصوف الإسلامي - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٦ .
١٦ - الجـامى (عبد الرحمن) ، نفحات الأنس ، ترجمة من الفارسية الى العربية .
١٧ - الجيلانى (عبد القادر) ، الغنية لطالبي طريق الحق ، طبعة مصطفى البانى - القاهرة ١٩٥٦ .
١٨ - الجيلانى (عبد القادر) ، الفتح الربانى ، طبعة مصطفى البانى - القاهرة ١٩٧٩ .
١٩ - الجيلى (عبد الكريم) ، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، مطبعة الحلبي ١٩٣٦ م .
٢٠ - حلمى (د. محمد مصطفى) ، ابن الفارض والحب الإلهى - دار المعارف - القاهرة ١٩٧١ .
٢١ - حلمى (د. محمد مصطفى) ، الحياة الروحية في الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ .
٢٢ - الخزاز (أحمد بن عيسى) ، الطريق إلى الله أو كتاب الصديق تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، دار المعارف ١٩٧٩ .
٢٣ - الرفاعى (السيد أحمد بن على) ، البرهان المؤيد - تقديم صلاح عزام - دار الشعب القاهرة ١٩٧١ .
٢٤ - زروق (أبو العباس بن أحمد) ، قواعد التصوف - تصحيح محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات .
٢٥ - زيدان (د. يوسف) الفكر الصوفي عند عبد الكريم - دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨ .
٢٦ - السراج : اللمع في التصوف : وقد اخرج هذا الكتاب وحقق نصوصه

المستشرق الانجليزى نيكلسون Nicholson وتم طبعه في ليدن في هولنده سنة ١٩١٤ . وقد بذل نيكلسون مجهوداً كبيراً في اخراج هذا الكتاب فجعل له فهرساً للألفاظ الفنية الواردة فيه وكذلك للإعلام ، وترجم هذه الألفاظ إلى الإنجليزية ، كما قام بتحقيقات واسعة النطاق في اخراج هذا الكتاب .

٢٧ - السكندري (أبو عطاء الله) ، التنوير في إسقاط التدبير - تحقيق موسى محمد على ، دار التراث العربي ، القاهرة ١٩٧٣ .

٢٨ - السكندري (أبو عطاء الله) ، لطائف المنن - تحقيق د. عبد الحليم محمود - القاهرة ١٩٧٤ .

٢٩ - السكندري (أبو عطاء الله) ، مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح ، مصطفى الحلبي ١٩٦١ .

٣٠ - السلمي (أبو عبد الرحمن بن موسى) ، جوامع آداب الصوفية تحقيق إيثان كوليرج الجامعة العبرية القدس ١٩٧٦ .

٣١ - السلمي (أبو عبد الرحمن بن موسى) ، طبقات الصوفية - تحقيق نور الدين شريبه ، مكتبة الخانجى جـ ٢ ١٩٦٩ .

٣٢ - السهروردي الاشراقي : حكمة الاشراق نشره المستشرق هنرى كوربان - مجموعة دور مصنفات باريس .

٣٣ - السهروردي الاشراقي (شهاب الدين) ، تحقيق الدكتور محمد على أبو ريان ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٨ م .

٣٤ - السهروردي الاشراقي (شهاب الدين) ، هياكل النور - نشر وتحقيق الدكتور محمد على أبو ريان - القاهرة ١٩٥٧ م

٣٥ - السهروردي (أبو حفص عمر) : عوارف المعارف : وهو كتاب متأخر في التصوف على طريقة أهل السنة والجماعة والكتاب مطبوع طبعة مستقلة وهناك طبعة أخرى على هامش إحياء علوم الدين .

٣٦ - الشعرانى (عبد الوهاب) ، تنبيه المغترين - وبهامشه كتاب الكشف والتبين الغزالى ، دار احياء الكتب العربية بدون تاريخ .

٣٧ - الشعرانى (عبد الوهاب) ، الطبقات الكبرى مكتبة صبيح - القاهرة بدون تاريخ .

٣٨ – الشرقاوى (د. حسن) معجم الفاظ الصوفية – مؤسسة مختار للنشر والتوزيع – القاهرة ١٩٨٧ .

٣٩ – الطوسى (السراج) ، اللمع تحقيق طه عبد الباقى سرور ، ود. عبد الحليم محمود – دار الكتب الحديثة ١٩٦٠ .

٤٠ – عزام (د. عبد الوهاب) ، التصوف وفريد الدين العطار ، القاهرة بدون تاريخ .

٤١ – العطار (فريد الدين) : تذكرة الأولياء نسخة مترجمة من الفارسية إلى الانجليزية .

٤٢ – عفيفى (د. أبو العلا) ، التصوف – الثورة الروحية في الإسلام – دار المعارف ١٩٦٣ .

٤٣ – عفيفى (د. أبو العلا) ، مقدمة فصوص الحكم لابن عربي – دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٨٠ .

٤٤ – الغزالى (أبو حامد) ، إحياء علوم الدين ، ٤ أجزاء ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة بدون تاريخ .

٤٥ – الغزالى (أبو حامد) ، مشكاة الأنوار ، تحقيق د. أبو العلا عفيفى الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٤ م .

٤٦ – الغزالى (أبو حامد) ، المنقذ من الضلال د. عبد الحليم محمود ، طبعة بيروت ١٩٦٦ .

٤٧ – القاشانى (أبو الغنائم) ، إصطلاحات الصوفية ، تحقيق د. عبد الخالق محمود ، دار حرار – المنيا ١٩٨٠ .

٤٨ – القشيرى – الرسالة – تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. محمود بن الشريف – دار الكتب الحديثة .

٤٩ – الكلاباذى (أبو بكر) ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق محمود أمين النواوي ، الكليات الأزهرية – القاهرة ط ٢ ١٩٨٠ .

٥٠ – المحاسبى (الحارث بن أسد) ، كتاب المكاسب – تحقيق عبد القادر عطار – عالم الكتب ، القاهرة ١٩٦٩ .

٥١ - المحاسبي - القصد والرجوع إلى الله - تحقيق عبد القادر عطار - دار الكتب العلمية ، بيروت ط ١٩٨٦ .
٥٢ - المكي (أبو طالب) ، قوت القلوب - طبعة.دار صادر بيروت - بدون تاريخ .
٥٣ - نيكلسون : الصوفية في الإسلام ، ترجمة « محي الدين شربية » القاهرة ١٩٥١ .
٥٤ - نيكلسون (أرنولد) ، في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة د. أبو العلا عفيفي ، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٩
٥٥ - الهجويري - كشف المحجوب - تحقيق الدكتورة إسعاد قنديل - طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٥ .
٥٦ - الهروى (أبو اسماعيل) ، منازل السائرين - دار إحياء الكتب العربية ١٣٢٨ هـ .
٥٧ - النبهاني - جامع كرامات الأولياء ، القاهرة بدون تاريخ .

---

58. Afifi (A): Mystical Philosophy of Mohi- El-din Arabi, London 1948.
59. Arbery: Syfism, London, 1950.
60. Bayot (M): Mysticism & Dissent, New York 1982.
61. Burckardt: An introduction to sufi doctrine, Translated by: Matheson (D.M) 1st Published, London 1976.
62. Happhold (F.G): Mysticism, A study on anthologhy, London, 1975.
63. Massignon (L): Recueil des textes Ineelits.
64. — La passion d'al — Hallaj.
65. — Essai sur les origines de lexique Technique de le mystique musulamance 1954.
66. Nickolson (A): A studies in Islamic Mysticism.
67. Smith (M): An introduction to mysticism Newyork, 1962.
68. Mystieism in the Near and Middle East. Newyork 1985.
69. Underhill: Mysticism.

« كشاف الأسماء »

(أ)

(جـ)

(حـ)

(ش)

(ص)

(ط)

(ع)

(ق)

(ك)

(م)

(ن)

(هـ)

كشاف المصطلحات

الفهرســت

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة

الصفحة